The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Natur, Vernunft, Gott.

Abhandlung

über die

natürliche Erkenntnis Gottes,

nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt.

Von

Dr. Ceslaus Maria Schneider.

Gekrönte Preisschrift.

IMS

Motto: „Deshalb werden auch die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft, welche in der gegenwärtigen Zeit so hohe Wertschätzung findet und auf Grund so vieler hochwichtiger Erfindungen die Bewunderung aller auf sich zieht, durch die Wiederbelebung der alten Philosophie nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gerade im Gegenteil auf das mannigfaltigste unterstützt werden."

Leo XIII. Enzykl. „Aeterni Patris."

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1883.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

476

An den Leser.

Die vorliegende Abhandlung hat zunächst den Zweck, die fünf Beweise, auf welche der heilige Thomas*) die Erkenntnis der Existenz Gottes stützt, nach allen Seiten hin zu rechtfertigen; es wird Sache des beteiligten Publikums sein, zu beurteilen, inwieweit dieser Zweck erreicht worden ist.

Der Verfasser war sich von vornherein bewußt, daß er in manchen Behauptungen auf Widerspruch stoßen würde, mochte aber durch diese Überzeugung sich nicht hindern lassen, die Lehre des Engels der Schule, wie sie in den unzweifelhaft echten Schriften desselben niedergelegt ist, ohne Rückhalt auseinanderzusetzen und kann sich schmeicheln, daß dieses sein Bestreben bereits eine hohe, ihm selbst völlig unerwartete Anerkennung gefunden hat.

*) Wenn in der folgenden Auseinandersetzung oft das Beiwort „thomistisch" gebraucht wird, so soll damit, wie hiemit ausdrücklich erklärt wird, die Lehre keiner katholischen Schule bezeichnet sein; wo es steht, ist es aus rein redaktionellen Rücksichten gesetzt als gleichbedeutend mit „Lehre des heiligen Thomas".

BQ
4889
.53

Bezüglich des ersten Beweises aus der Bewegung, dessen metaphysischer Wert im ersten Kapitel betont wird, konnte er sich trotz der geschätzten Bemerkungen, welche ihm bereits dieserhalb gemacht worden sind, nicht entschließen, behufs der Publikation auch nur ein Wort zurückzunehmen oder zu verändern, schon weil er gerade da nur die Worte des heiligen Thomas nach dessen verschiedenen Texten wiedergegeben hat. Thomas behauptet mit ausdrücklichen Worten — und es geschieht dies so ausdrücklich nur bei diesem Beweise aus der Bewegung — daß der sich ergebende Schluß metaphysische Bedeutung besitze: „es sei ein Argument aus dem Begriffe der Bewegung" a priori, propter quid und nicht a posteriori, propter quia. Auch wird von der neueren Theorie über die Bewegung durchaus nicht gesagt, daß sie allein der Lehre des Aquinaten eine hinreichende Stütze verleihe, sondern nur, daß sie der Veranschaulichung derselben offener diene; thatsächlich wird die metaphysische Gewißheit der thomistischen Schlußfolgerung durch die älteren sogenannten Newton'schen Gesetze über die den Körpern innewohnende Anziehungs- und Abstoßungskraft in keiner Weise erschüttert. Der hypothetische Charakter der neueren diesbezüglichen Grundsätze wird mehrere Male ausgesprochen. Des weiteren noch sich über die Lehre des Engels der Schule von der Bewegung auszulassen, verbot der festgesetzte Umfang dieser Schrift.

Die bei Gelegenheit des zweiten Beweises gebotene Auseinandersetzung der einschläglichen naturwissenschaftlichen Principien des heiligen Thomas mag aller-

dings auf den ersten Blick in etwa neu oder gar befremdend erscheinen; sie stützt sich jedoch, wie die immer in extenso angeführten Texte darthun, durchaus auf die selbsteigenen Worte des heiligen Lehrers. Es scheint, daß „der Naturforscher Thomas" bis jetzt zu wenig beachtet worden ist und doch giebt es vielleicht, selbst in der theologischen Summa, nur wenige Artikel, in welchen nicht diese seine naturwissenschaftlichen Principien, und sei es auch nur in der Form von Beispielen, irgendwie benützt würden. Sowie den heiligen Augustin und den gelehrten Clemens von Alexandrien in der Vollendung der alten Philosophie nicht der Umstand gehindert hat, daß sie auf den Schultern Platos standen, so wird auch nicht mit Grund behauptet werden können, daß allein deshalb es zu vermeiden sei, von einem „Naturforscher Thomas" zu sprechen, weil er auf den Schultern des Aristoteles stehe. Thomas hat eben die hier in Betracht kommenden Principien in ähnlicher Weise vervollkommnet und zu einer großartigen inneren Einheit verbunden, wie dies die Väter mit den allgemeinen philosophischen Principien der heidnischen Denker gethan haben.

Der vierte Beweis hätte leicht noch weiter ausgedehnt und zumal dessen Verbindung mit dem Systeme Platos eingehender gezeigt werden können; der Verfasser mußte sich jedoch streng an seine Aufgabe halten und hat deshalb nur die Art und Weise, wie die in diesem Beweise gebrauchten Grundsätze das Dasein Gottes erläutern, in seiner Arbeit berücksichtigt.

Der in letzterer kommentierte Artikel der theologischen Summa hat eine weit einschneidendere Bedeutung, als

gewöhnlich angenommen wird; derselbe enthält die elementaren Grundbegriffe, aus denen später die Lehre von den Eigenschaften, sowie von dem Sein Gottes oder, wie Thomas sagt, „von dem, was Gott nicht ist“ quomodo non sit, spekulativ entwickelt wird. Was Thomas von diesen allgemeinsten Grundbegriffen der Philosophie und der spekulativen Theologie wirklich lehrt, dies einigermaßen eingehend darzustellen, war der weitere Zweck des Verfassers. Die Lehre des heiligen Thomas dann weiter zu entwickeln und auszubauen, überläßt er Gelehrteren und Weiseren.

Malmedy am Feste des heiligen Michael 1882.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

An den Leser V

Einleitung 1

Erstes Kapitel. Beweis des Daseins Gottes aus der Bewegung 14

§. 1. Text des heiligen Thomas 14

§. 2. Erläuterung dieses Beweises 16

1. Syllogismus 16

2. Nichts bewegt schlechthin sich selbst 17

3. Erster Einwurf 21

4. Zweiter Einwurf 21

5. Dritter Einwurf 22

6. Begründung dieses Einwurfes 23

7. Zurückweisung 24

8. Abschließender Text 25

9. Übereinstimmung mit der Schrift 26

10. Begriffsbestimmung des heiligen Thomas und Vätertexte 28

11. Der Untersatz im Syllogismus 30

12. Einwurf 33

13. Zurückweisung 34

§. 3 Formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und Widerlegung entgegenstehender Ansichten 36

14. Grundlegende Ansicht des heiligen Thomas . . . 37

15. Stelle aus Thomas 38

Seite

16. Erläuternder Text 41
17. Folgerungen 42
18. Ontologisten 44
19. Gegenüberstellung von Thomas und den Ontologisten . 47
20. Andere Irrtümer 48

§. 4. Der heilige Thomas und sein Verhältnis zur kirchlichen und profanen Wissenschaft 49
21. Die heidnische Philosophie 49
22. Die Väter über das Dasein Gottes 52
23. Kirchliche Entscheidungen 53
24. Die Ansicht der neuesten Naturwissenschaft über die Bewegung. — Der physikalische Verein zur Breslau . 55
25. Aurelius Andersjohn. Massendruck aus der Ferne . 60
26. Dellinghausen und Andere 61
27. Thomas' erster Beweis 64
28. Die Reihe ohne Ende 64
29. Stellen des Thomas über die Bewegung . . . 65

Zweites Kapitel. Beweis des Daseins Gottes aus der bewirkenden Ursächlichkeit 69

§. 1. Thomas und die moderne Naturwissenschaft . . . 70
30. Fortsetzung der oben angeführten Stelle aus Phys. VIII. lectio 14., cf. de gen. et cor. lect. 4, 5 et 9 . . 70
31. In dreifacher Weise geht die Ortsbewegung aller Veränderung voran 75
32. Schlußfolge 77
33. Ergebnisse der modernen Physik 78
34. Sätze der modernen Physik 79
35. Strahlende Materie Faradays 80
36. Experimente mit der strahlenden Materie. Geißler; Crookes 82
37. Das Unendliche im Geschöpfe 84
38. Stimmen aus der modernen Naturwissenschaft für dieses Unendliche im Geschöpfe 87
39. Unendliche Teilbarkeit der Materie 88
40. Stellen aus Thomas über das Licht 91
41. Spektralanalyse im Thomas 93
42. Die Elemente sind in wesentlich vollkommener Weise in den Himmelskörpern 93
43. Stellen aus Thomas 95
44. Das Licht ist nicht Bewegung, sondern bewirkt dieselbe 98

Seite

45. Licht und Leuchten 101
46. Notwendiges Ergebnis 102
§. 2. Erläuterung des Textes 105
47. Eigentliches Ergebnis des göttlichen Wirkens . . 105
48. Erklärender Text 106
49. Beziehung auf den Text des zweiten Beweises . . 109
50. Ordnung in den bewirkenden Ursachen 112
§. 3. Die formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und die Zurückweisung der entgegenstehenden Irrtümer . . 114
51. Endliches und Unendliches. Kuhn 114
52. Text aus Kuhn; Dogmatik 2. Aufl. Bd. 1, S. 6 . 114
53. Thomas 115
54. Einwurf des Ontologismus 116
55. Stelle aus Thomas 117
56. Drei Obliegenheiten der Vernunft 120
57. Die Auffassung des Wesens 124
58. Das Allgemeine 125
59. Die Abstraktionsthätigkeit der Vernunft . . . 128
60. Zusammenfassung 130
61. Potentia obedientialis 131
§. 4. Thomas und die Kirchenlehre 133
62. Die Kenntnis Gottes einerseits leicht und andererseits sehr schwer zu erlangen 133
63. Väterstellen für Gott als wirkende Ursache . . . 136
64. Kirchliche Lehrautorität 139

Drittes Kapitel. Beweis des Daseins Gottes aus der geschöpflichen Notwendigkeit 141
§. 1. Text des heiligen Thomas 141
65. Habakuk 3, 6 und die Wissenschaft des heiligen Thomas 141
66. Text des Beweises 147
§. 2. Erläuterung und Entwickelung des Textes . . . 148
67. Worterklärung 148
68. Thomas und Plato 150
69. Darwin 151
70. Der Urstoff materia prima des Thomas . . . 154
71. Der Urstoff liegt allem Werden zu Grunde . . . 155
72. Beispiel 157
73. Der Urstoff ist allein Gegenstand der Vernunft, nicht der Sinne 158
74. Erklärender Text (I. Phys. lect. 15) 161

Seite

75. Berichtigung Darwins 172
76. Darwin gegen Plato 173
77. Thomas 174
78. Vergleich 176
79. Anwendung auf Darwin 177
80. Geſchöpfliche Notwendigkeit 179

§. 3. Formelle Beſchaffenheit der Gotteserkenntnis und Zurückweiſung entgegenſtehender Irrtümer 183
81. Allgemeine Bedeutung der Beweiſe des heiligen Thomas 183
82. Das Notwendige, Gegenſtand der menſchlichen Erkenntnis. Exiſtenz von geſchöpflichen Vermögen oder Fähigkeiten 184
83. Erkenntnis der Einzeln-Exiſtenz 187
84. Doppelte Ordnung 192
85. Erklärender Text in Boët. de Trin. qu. 5. art. 2 . 194
86. Unterſchied zwiſchen dem Vermögen der Vernunft und dem wirklichen Erkennen bei Thomas . . . 195
87. Zurückweiſung des ontologiſchen Beweiſes . . . 197
88. Urſächlichkeit und Spinoza 201

§. 4. Thomas und die Kirchenlehre 204
89. Anſelm und der ontologiſche Beweis 204
90. Auguſtin 207

Viertes Kapitel. Beweis des Daſeins Gottes aus dem Wahren, Guten und Vollkommenen 215

§. 1. Text des heiligen Thomas 215
91. Allgemeine Charakteriſtik des Textes 215
92. Freiheit Gottes 217
93. Die Seele und Gott 219
94. Die vierfache Urſächlichkeit 220
95. Text 221

§. 2. Zerlegung und Erläuterung des Textes 222
96. Einwürfe 222
97. Beweiskraft des vierten Beweiſes 223
98. Der erſte dieſer beiden Grundſätze 224
99. Das zweite Princip 229
100. Das Wahre 232
101. Die Wahrheit in den Dingen (S. th. 2—2. qu. 109. art. 1; — de verit. qu. 1. art. 1) 233
102. Das Wahre in der Vernunft 234
103. Das formelle Wahre in Gott und in der geſchöpflichen Vernunft 236

Seite

104. Verschiedene Grade des Wahren 238
105. Das Gute 240
106. Folgerungen. Die Unzulänglichkeit des heidnischen Forschens 241
107. Geschöpfliche Ursächlichkeit 243
§. 3. Formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und Zurückweisung der entgegenstehenden Irrtümer 244
108. Das hauptsächlichste Erkenntnisprincip 244
109. Erläuterung des Princips 246
110. Zweifache Thätigkeit der Vernunft. Text des heiligen Thomas 250
111. Die zwei Ordnungen im Erkennen 254
112. Zusammenfassung der Eigentümlichkeiten des menschlichen Erkennens 257
113. Folgerungen für die Erkenntnis Gottes . . . 258
114. Die wirkende Vernunft 260
115. Irrtümer 264
116. Andere Irrtümer 267
§. 4. Thomas und die Kirchenlehre 269
117. Leitender Gesichtspunkt für die Väterstellen . . 269
118. Text des heiligen Thomas 271
119. Väterstellen 274
120. Entscheidungen der kirchlichen Lehrautorität . . 276

Fünftes Kapitel. Der fünfte Beweis des heiligen Thomas aus der Zweckursache 279
§. 1. Text des heiligen Thomas 279
121. Genaue Abgrenzung der drei Wege, die zu Gott führen 279
122. Der Begriff des Guten 283
123. Das Gute im Verhältnisse zum Wahren und zum Sein 285
124. Text 289
§. 2. Zerlegung und Entwickelung des Textes 290
125. Einwürfe 290
126. Strenge Beweiskraft 291
127. Weltordnung 295
128. Zusammenhang der Naturen 296
129. Vermögen und Geistnatur. Unentschuldbarkeit der Leugner Gottes 298
130. Die Vernunft, das Bild Gottes 300
131. Die der Geistnatur innewohnende Notwendigkeit . 301

Seite

132. Die natürliche Ordnung 303
133. Zufall und Fehler 304
§. 3. Der metaphysische Grundbegriff Gottes 311
134. Wesenstrennung zwischen Gott und der Welt . . 311
135. Standpunkt der Untersuchung 314
136. Die Aseität 318
137. Auffassung der Ewigkeit 323
138. Verhältnis der Beweise Gottes zur Ewigkeit . . 327
139. Der erste Beweis und die Ewigkeit 328
140. Der zweite Beweis und die Ewigkeit 330
141. Der dritte Beweis und die Ewigkeit 336
142. Der vierte Beweis und die Ewigkeit 337
143. Der fünfte Beweis und die Ewigkeit 338
144. Folgerung 339
145. Text des heiligen Thomas 339
Schlußwort 342

Einleitung.

Fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae. (Gen. 2. 5.) „Ein Quell sprudelte hervor aus der Erde und bewässerte deren gesamte Oberfläche."

Als ein solcher Quell kann mit Recht jener heilige Kirchenlehrer bezeichnet werden, nach dessen Grundsätzen die natürliche Gotteserkenntnis in vorliegender Abhandlung entwickelt werden soll. Der heilige Thomas von Aquin ist in der That ein krystallheller Quell, aus welchem die Wasser der ewigen Weisheit in klarstem Glanze und reichlichster Fülle fließen; er hat mit demütigem Vertrauen aus jenem anderen nimmer versiegenden Quell geschöpft, von welchem geschrieben steht (Eccli. 1): „Die Quelle der Weisheit ist das Wort Gottes in den Himmelshöhen." Deshalb schreibt auch Papst Innocenz VI. (sermo de D. Thoma cf. Laurentius a ponte in cap. 9 Sap. hom. 13.): „Die Lehre dieses Mannes besitzt vor allen anderen, wenn die kanonischen Schriften ausgenommen werden, eine solche Schärfe in den Begriffen, eine derartige Bestimmtheit in der Ausdrucksweise und damit eng verbunden eine so volle Wahrheit in ihren schließlichen Ergebnissen und Aussprüchen, daß noch niemals jene, welche derselben gefolgt sind, sich vom Pfade der Wahrheit entfernt haben, wogegen diejenigen, welche sie anfeindeten, immer unter dem Verdachte des Irrtums standen."

Nicht aber nur trockene Weisheit trinkt der dürstende Menschengeist aus dem reinen Quell der thomistischen Lehre, sondern Weisheit, die zum Leben und zwar zum wahrhaftigen Leben führt. Vom Engel der Schule gilt das Wort (Eccli. 26. 1.): consilium ejus sicut fons vitae permanet; „seine Ratschläge sind von beständigem Werte gleich der Quelle alles Lebens." Die Werke des heiligen Thomas sind in Wirklichkeit ein Quell des Lebens, jenes Lebens, das der Heiland bezeichnet, als (Joh. 4, 14): „eine Quelle lebendigen Wassers, das da hinaufsprudelt bis ins ewige Leben." Die Grundsätze des Aquinaten können mit aller Sicherheit in das praktische Leben hineingetragen werden. Wer denselben in seinen Handlungen folgt, wird fruchtbar sein in guten Werken und reif werden für die Krone der Herrlichkeit. Thomas selbst giebt das beste Beispiel. Er ließ sich durch seine Lehre in seinem Handeln leiten und besaß wieder in diesem praktischen Wirken den inneren Prüfstein für die Richtigkeit seiner Lehre; demgemäß schritt er aber auch fort von „einer Tugendstufe zur anderen, bis er zur Anschauung Gottes im ewigen Sion gelangte" (Ps. 83, 8). Darauf macht die Gläubigen das Gebet aufmerksam, welches die Kirche am Festtage des Heiligen vorschreibt: „O Gott, der du die Kirche durch die wunderbare Gelehrsamkeit des heiligen Thomas, deines Bekenners und unseres Lehrers, erleuchtest und durch seine Tugenden mit Früchten der Heiligkeit bereicherst, verleihe es auf unsere flehentlichen Bitten hin, daß wir, was er gelehrt, mit dem Verstande erfassen und was er gethan, in unseren Werken nachahmen durch Christum unseren Herrn."

Thomas ist zudem im Gebäude der katholischen Wissenschaft ein allen zugänglicher Quell. In ihm erscheint das Dunkel, welches über der Lehre des Stagiriten lagert, gehoben; der poetische Schleier, unter welchem Plato die erhabene Göttlichkeit des Einen, Guten, Wahren barg, gelüftet; die häufig nur allzufeste, manchmal sogar beinahe unverdauliche Speise, welche Augustin seinen weisen und ge-

lehrten Freunden vorsetzte, wird im Engel der Schule nährende Milch. Was die großen Philosophen des Altertums mit ihrem durchdringenden Geiste erforscht und die heiligen Väter in christlicher Lebensweisheit gelehrt, das wird durch seine umfassende und erleuchtete Vernunft, von jeglicher Schlacke und allen irgendwie gearteten Unvollkommenheiten gereinigt, zu einem harmonischen Ganzen gestaltet. Er ist ein wahrer „fons patens in domo Jacob“. Klar und erfrischend sprudeln da, allen zugänglich, die Wasser vernünftiger Erkenntnis. Mit Recht schreibt sonach Leo XIII. (Act Pat.): „Hoch erhaben steht unter den Scholastikern Thomas von Aquin da, welcher, wie Kajetan bemerkt, weil er alle Lehrer der Weisheit im höchsten Grade verehrte, auch gewissermaßen die Erkenntnis eines jeden derselben sich zu eigen gemacht hat; der da die einzelnen Wahrheiten, welche sie lehrten, gleich den Gliedern eines Körpers zu einem Ganzen zusammenfügte und, nachdem er sie mit wunderbarer Ordnung und Harmonie durchdrungen, zu derartigem Glanze erhob, daß er mit vollem Recht für eine ganz einzige Veste der katholischen Wahrheit gehalten wird.“

Darum wurde aber auch Thomas ein ganz besonderer Gegenstand des Hasses für die Gegner dieser Wahrheit, wie dies dasselbe Dokument mit treffenden Worten kennzeichnet: „Denn es duldet keinen Zweifel,“ so heißt es da, „daß nicht wenige von den Stimmführern häretischer Parteiungen offen bekannt haben, es sei der Kampf mit den Verteidigern der katholischen Lehre eine leichte Sache und der Sieg unzweifelhaft, wenn einmal die Lehre des heiligen Thomas von Aquin verlassen wäre.“

Gelänge es dem Feinde der menschlichen Natur, die reine Quelle der thomistischen Wahrheit auf die Dauer zu trüben oder gar zu vergiften, so würde er auch bald dahin kommen, dieselbe ganz zu verstopfen. Niemals aber wird ihm dies gelingen. Thomas selbst hat dafür gesorgt.

Er wollte, daß seinen Worten für alle Zeiten keine andere Kraft und keine andere Autorität innewohne, als die, welche die vernünftigen Gründe für seine Behauptungen bieten:

nach einem Erfahrungssatze aber, den die ganze Geschichte der Menschheit bestätigt, trägt am Ende immer die gesunde natürliche Vernunft den Sieg davon, wenn auch manchmal ihre Kraft auf längere oder kürzere Zeit irrtümlichen Unterschiebungen und falschen Voraussetzungen zufolge in etwa gelähmt worden. Hier liegt der Grund, warum der Quell thomistischer Wahrheit immer wieder hervorbricht und zwar gerade dann um so heftiger, je länger er mit Gewalt zurückgedrängt war. Die Kraft des Aquinaten ist die Kraft der reinen Vernunft; sie dient ihm als Mittel, um das Erdreich der menschlichen Natur für den übernatürlichen Einfluß Gottes vorzubereiten.

„Es war noch kein Regen gefallen auf die Erde," so sagt weiter der anfangs belobte Text der Genesis, „und noch war kein Mensch vorhanden, der dieselbe bearbeitet hätte." Ausdrücklich hebt hier der heilige Autor hervor, daß noch kein Regen von oben gefallen war, der jedenfalls zur Erzeugung von Früchten erfordert wurde. Deshalb fügt er auch hinzu, daß noch kein Mensch vorhanden gewesen wäre, um sie zu bearbeiten. Damit wird die Natur der erwähnten Feuchtigkeit, welche dem Erdenquell ihr Dasein verdankte, vollauf gewürdigt. Auch der reichlichste Regen nützt nämlich nichts, wenn er nur dürre Wüste oder versteinerten Felsen findet. Erdreich muß da unten sein, wo der Regen hinfällt, sollen anders Früchte gezeitigt werden; ein Boden muß vorausgesetzt werden, der, wenn auch trocken, doch immer noch einige Feuchtigkeit in sich enthält und somit auch entsprechende Ausdünstungen als eben so viele Ausdrücke seines Bedürfnisses gleichsam nach der Höhe sendet. Dadurch bezeugt ein solches Erdreich einerseits seine Unfähigkeit, aus sich heraus Früchte hervorzubringen, anderseits jedoch zugleich die in ihm bestehende, entfernte Möglichkeit, unter dem bestimmenden Einflusse des herabströmenden Wassers mitzuwirken.

Darin besteht nun aber gerade ein besonderer Vorzug der Lehre des heiligen Thomas, daß dieselbe die natürlich-vernünftige Wahrheit, dieses geistige Erdreich in der Natur, selb-

ständig und, soweit ihr Bereich geht, völlig unabhängig vom übernatürlichen Lichte des Glaubens behandelt; ein Vorzug, welcher nicht zum geringsten Teile der Grund ist, daß Thomas immer wieder von neuem als Führer, auch in der philosophischen Forschung, durch die kirchliche Autorität vorgestellt wird. Augustin hat allerdings ebenfalls die natürlichen Wahrheiten beinahe in ihrer vollen Gesamtheit dargelegt; aber sie erscheinen in seinen Werken nur etwa als Anhängsel der eigentlichen Heilswahrheiten und demnach mit denselben mehr oder minder stark vermischt. Der erhabenste unter den Kirchenvätern beginnt wohl oftmals mit der Darlegung einer rein natürlichen Wahrheit, alsbald aber zeigt ihm sein heiliger Feuereifer diese selbe Wahrheit in den ewigen Ideen Gottes, umleuchtet von übernatürlichem Lichte und gestützt durch das geoffenbarte göttliche Wort; die rein natürliche Vernunft ist ihm weniger ein sicheres Mittel zur endgiltigen Erkenntnis als zur Veranschaulichung des erkannten Endergebnisses seines theologischen Forschens. Dasselbe gilt in mehr oder minder hohem Grade von den übrigen Vätern. Die natürlichen Wahrheiten müssen da erst losgeschält werden von ihrer glänzenden Hülle, um im Gewande der reinen Natur Gegenstand geistigen Schauens zu sein. In reichem Schmucke erscheint bei ihnen bereits das Erdreich; vollauf befruchtet ist es vom reichlichen Regen der Gnade; es kann da kaum mehr die geringe Feuchtigkeit unterschieden werden, welche in der Erde selbst die Fähigkeit zu empfangen begründete.

Im Thomas aber steht die Arbeit der natürlichen Vernunft offen und klar vor den Augen des Forschers. Während bei den Vätern das Kunstwerk des Geistes so zu sagen bereits fertig ist und im herrlichsten Glanze strahlt, ersteht es im Thomas vor dem Leser aus den Fundamenten heraus und wird nach und nach in seinen einzelnen Teilen bis zur Krone hinauf mit äußerster Sorgfalt zusammengesetzt. Thomas führt als Baumeister, wenn der Ausdruck erlaubt ist, selber den Besucher in seinem Wunderbaue herum, zeigt ihm die Festigkeit der Fundamente, erklärt die Regeln, nach denen gebaut worden

ist, und erzeugt auf diese Weise sein Werk im Geiste des Beschauers thatsächlich wieder.

Nie ist das Licht der Vernunft so offenbar verherrlicht worden, wie im Thomas. Oder scheint es in der That nicht manchmal, als ob die Leuchte der natürlichen Vernunft aus eigener Kraft mit ihren aus der Natur geschöpften Grundsätzen hineinzustrahlen sich erkühne bis in die Tiefen der Gottheit, bis in den „uter ex quo genui te“ „bis in den Busen, aus welchem doch nur das ewige Wort erzählen konnte“ (Joh. 1, 18)! Nur wer näher zuschaut, findet, daß „es noch nicht geregnet hatte auf die Erde“ und daß der Gottmensch noch nicht erschienen war, auf daß „er sie im (blutigen) Schweiße seines Angesichtes bearbeite“. Stark ist die natürliche Vernunft im Thomas; frisch sprudeln ihre heilsamen Wasser über in alle Wissenszweige und „benetzen die gesamte Oberfläche der Erde“; aber sie können weder „das Wort der Gnade von oben herunterziehen“ (Röm. 10, 6), noch aus sich selbst die Frucht des übernatürlichen Lebens zeitigen; sie vermögen nur in etwa dazu vorzubereiten; denn je gewaltiger sie übersprudeln, desto dringender verdeutlichen sie die schließliche Leere der Natur und ihre eigene Unfruchtbarkeit.

Das ist das Eigentümliche beim Thomas. Er stellt die natürliche Kraft der Vernunft hoch, so hoch wie niemand mehr nach ihm; aber sie zeigt auf ihrer höchsten Höhe nur um so mehr die Unergründlichkeit der geoffenbarten Geheimnisse. Laß ein kleines Bächlein ins unendliche Meer fließen, der Gegensatz wird kaum die Unermeßlichkeit des letzteren veranschaulichen; aber nimm den gewaltigen Strom, der da durch Berge und Thäler, durch Wüsten und Fruchtgefilde, durch Völker und Nationen mit immer zunehmender Majestät seine Wogen dahinwälzt, um endlich, wenn seine Fülle und Breite bis zum höchsten Grade gelangt ist, all seine Wasser ins Meer zu ergießen; — da erst wird die Unermeßlichkeit des Meeres so recht vor deinen Geist treten, denn derselbe Strom, dessen Wassermassen, für sich allein betrachtet, so gewaltig erschienen, ist

wie ein Nichts im Vergleiche zum Meere, dessen Wasser weder abnehmen *ohne* den Strom noch zunehmen *mit* dem Strome. Mehr als je wird dann die Natur des Meeres als wesentlich verschieden erscheinen von der des Stromes.

Daß die gewaltigen Vernunftprincipien des heiligen Thomas nur ihre klärenden Wasser überallhin ergießen, daß sie mit unverwüstlicher Kraft an alle Pforten der Natur anklopfen und selbst in die geheime Werkstätte derselben eindringen, um da es schauen zu lassen, aus welchen Teilen sich die Körper in ihrem Wesen zusammensetzen, worin das Geheimnis der Bewegung beruht, welche Kraft dem Lichte für die Veränderung und Entwicklung des irdischen Stoffes innewohnt; — daß sie ihren mächtigen Strom hineinströmen in das Innere des geistigen Denkens und dessen maßgebenden Gesetze klarlegen; daß diese Wasser nur immer majestätischer daherfließen und Staunen und freudige Bewunderung erregen in allen, die sie schauen; — nur keine Furcht, als ob sie das Unendliche oder den Unendlichen hinwegschwemmen möchten!

„Sie haben dich gesehen, die Wasser, o Gott, sie haben dich gesehen (Ps. 76, 17) und sie wurden mit Furcht und Schrecken erfüllt und erzitterten in ihren tiefsten Tiefen." So der Psalmist. Moses aber nennt die Wasser der natürlichen Erkenntnis trotz all ihrer Gewalt und Majestät, wenn sie mit denen von oben verglichen werden, „ein einfaches Quellchen, das aus der Erde hervorsprudelt" und dabei so schwach ist, daß es nicht die geringste Frucht hervorbringen kann. So etwa sind die Vernunftprincipien des heiligen Thomas. Klopfen sie mit der ganzen geschaffenen Natur hinter sich an die Pforte des *Ewigen, Unendlichen*, so werden sie zu einem einfachen Zeichen: „signum in bonum", das da wohl die Existenz des „Guten", das Dasein einer ewigen Fülle, bezeugt; aber nicht die mindeste Idee von dessen Wesen und Natur zu geben vermag; vielmehr rufen sie alle in heiligem Staunen mit dem Psalmisten: „Herr, unser Gott, wie groß bist du" (Ps. 8).

Beweglich ihrem Wesen nach sind alle diese stofflichen Geschöpfe, welche die Naturwissenschaft umfaßt; — mit metaphysischer Notwendigkeit bedingen sie also das Dasein eines ersten Bewegers. Ist dieser, wie sie, seinem Wesen nach auch beweglich? Nein! sagen sie alle, er ist, was wir nicht sind; mit derselben metaphysischen Notwendigkeit, mit welcher sie sein Dasein beweisen, erklären sie ihn auch seiner ganzen Natur nach für völlig getrennt von der Natur des Beweglichen: er ist wesentlich unbeweglich.

Es liegt offen vor den Augen eines Jeden, wie das eine in der stofflichen Natur das andere hervorbringt, wie das eine vergeht und das andere entsteht; — mit metaphysischer Notwendigkeit ruft dieses Alles nach dem Dasein einer ersten Ursache, welche die Kraft besitzt, jegliches Sein hervorzubringen und demnach die Vorzüge alles wirklichen und möglichen Seins in sich enthält, selbst aber seinem ganzen Wesen nach nicht hervorgebracht ist.

Möglich, rein und dem ganzen Innern nach nur möglich ist alles, was zum Bereiche der geschaffenen Natur gehört; ein Glied derselben bedarf des anderen zu seiner Entwicklung: Keines kann von sich sagen: „Meinem Wesen ist es eigentümlich, einfach und eben nur wirklich zu sein; ich bin durch und durch, was ich bin, und keiner Vervollkommnung fähig;" ganz im Gegenteil ist die einzige Notwendigkeit, welche alles durchdringt, die des Bedürfnisses, von außen her zu empfangen; — damit schreit aber auch alles nach dem Dasein des einen wahrhaft Notwendigen und leugnet zugleich in diesem einen Notwendigen jegliche innere Möglichkeit sowie jeglichen im inneren Wesen begründeten Verband mit anderem Sein, mit einem Worte: jegliches Bedürfnis. Es muß ein Sein existieren, das notwendig aus sich heraus die Fülle des Seins nicht nur hat, sondern ist und deshalb, ohne irgendwie etwas empfangen zu können, nur zu geben und zwar mit vollster Freiheit, aus reinster, innerster Entschließung, zu geben vermag.

Bei allen geschöpflichen Vollkommenheiten ist ein „Mehr" oder „Minder" zu beobachten; ein „Mehr" oder „Minder" aber erheischt logisch notwendig ein schlechthin „Meistes", das von seinem Wesen alles „Mehr" oder „Minder", d. h. jegliche Art Entwickelung, geradezu ausschließt. Es ist also ein über alles hervorragendes Gut, eine „schlechthin" höchste Wahrheit, ein unbeschränkt Vollkommenes vorhanden, in welchem jeder wirkliche und begrifflich reine Vorzug Natur und Wesen ist.

Ebenso ist der Tod des einen Geschöpfes das Leben des anderen, der Mangel des einen die Fülle des anderen; da muß aber notwendig ein Sein existieren, das aus dem Tode das Leben, aus dem Mangel die Fülle hervorgehen läßt, selbst also mit seiner Natur außerhalb dieser Ordnung steht.

„Mit dem ungestümen Andrange seiner Wogen erfreut der Strom" der Natur, wie er im Thomas durch die geschöpfliche Welt dahinrauscht, „die Thore der ewigen Stadt" (Ps. 45, 5). Aus allen Kräften ruft das Bewegliche: es muß ein dem Wesen nach ganz und gar Unbewegliches; das Veränderliche: es muß ein durchaus Unveränderliches; das Mögliche: es muß ein Voll- und Innerlich-Notwendiges; das Entwicklungsfähige: es muß ein seiner Natur nach schlechthin Vollkommenes; das zum Nichts Zurückfallende: es muß ein außerhalb des All stehender, ganz und gar frei souveräner Zweck sein. Alle die Wogen des Geschaffenen wälzen sich dem Unendlichen entgegen und bekennen da angelangt laut ihre eigene Ohnmacht. Die Natur wird fortan unfähig, weiter fortzuschreiten und den Geist in das Wesen dieses Unendlichen einzuführen; sie kann gleich den Seraphs nur in heiliges Schweigen sich hüllen und warten, wann, wo und wie der Höchste selber sich offenbaren will.

Die rein natürlichen Principien freilich, welche durch das Stoffliche hindurch bis zur Existenz der unendlichen Seinesfülle führten und nun wieder mit dem Geschöpflichen, aus dem sie genommen worden, von sich allein aus, in ihr Nichts zurücksinken möchten, verschwinden thatsächlich nicht. Vielmehr

werden sie gewissermaßen belohnt dafür, daß sie den allein richtigen Weg gewiesen; erhoben werden sie auf den Boden der heiligen Offenbarung Gottes, dienen dürfen sie gleich den erhabenen Geistern im innersten Heiligtume des Dreieinigen.

Nun erst zeigt Thomas, wozu die Vernunft, selbst die so arme, beschränkte menschliche Vernunft fähig ist, wenn sie einmal festen, unwandelbaren Boden unter sich hat und dazu durch den Regen des Himmels befruchtet, sowie von den glanzvollen Gaben des heiligen Geistes durchleuchtet, nicht mehr mit ihrer rein natürlichen Gewalt bloß zum Dasein des Ewigen vordringt, sondern für das Herz die flammende Leuchte wird, die da zum Besitze der „Frucht des Lebens" führt, zum Besitze jener Herrlichkeit nämlich, in welcher der Dreieinige „geschaut wird, wie er ist". Das lebendige Wort Gottes selbst tritt an die Stelle des Fundamentes der sichtbaren Natur und die Ideen, wie sie im ewigen Wesen des Höchsten leuchten, erstrahlen vermittelst des Glaubens im Innern der Vernunft.

Jedes Forschen stützt sich auf die That und jedes Wissen auf die Kunst. Die Kunst ist die thatsächliche Offenbarung der Ideen des Schöpfers im Wirken des geschöpflichen Geistes; die That der Kunst ist die notwendige Grundlage für das Forschen der Wissenschaft. Der gotterfüllte Dichter steht bei allen Völkern an der Spitze der Philosophie; Maler und Baumeister begründen durch ihre Werke die Mathematik; die Thatsache des Weltalls mit seinen Wundern leitet die Wahrheit des geschöpflichen Wissens, das da eben nur den Weg weisen soll inmitten dieses erhabenen Kunstwerkes der göttlichen Weisheit. Und schon auf dieser vergänglichen, hinfälligen Grundlage ist die menschliche Wissenschaft so hoch erhaben und so unaussprechlich ehrwürdig! Was wird sie erst sein, wenn sie auf ein unendlich wertvolleres Fundament wird gestellt werden?

Die ewige Weisheit selber, die ihrer Natur nach unverrückbare That, offenbart sich; das herrlichste Kunstwerk, welches nur immer gedacht werden kann, der Leib des fleisch-

gewordenen Wortes, wird sichtbar: die Glaubensartikel von der heiligsten Dreieinigkeit und vom ewigen Leben, der Tod des Gottessohnes und die daraus fließenden Sakramente, der letzte Endzweck des Weltalls sind die gegebenen fundamentalen Thatsachen, durch die emporgehoben nun die Vernunft mit ihren Erkenntnisprincipien arbeiten kann.

Wie da Thomas in seiner ganzen geistigen Herrschergröße erscheint! Gleich Samenkörnern werden da von seiner kühnen Hand die rein natürlichen Begriffe „Natur", „Person", „Sein" und ähnliche aus dem dürren Boden der stofflichen Natur herausgenommen und in das unendlich fruchtbare Erdreich der gegebenen Thatsachen des Geheimnisses der heiligsten Dreieinigkeit, der Erlösung, der Sakramente versenkt. Und wahrhaft hundertfältig ist die Frucht; „auf unermüdlich starken Adlersfittigen erhebt sich die Vernunft" (Prov. 25. 3.) und wiegt sich voll unersättlicher Lust in den höchsten Höhen des Gedankens mehr noch ahnend als schauend. Oder scheint es nicht manchmal, als ob unter den Worten des heiligen Thomas, mit denen er die erwähnten und ähnlichen Begriffe auf die geoffenbarten Thatsachen anwendet, die Schleier der Ewigkeit vor dem sterblichen Auge sich heben und das undurchdringliche Lichtmeer auf einen Augenblick zugänglich werden wollte? Ein unaussprechliches Vorahnen künftiger Herrlichkeit da oben ergreift den Geist und nach unten hin erscheinen die Geschöpfe in jener wunderbaren Harmonie zusammengefaßt, in welcher das eine Wesen vom anderen gestützt wird, eine Wahrheit die andere beleuchtet und alles Geschaffene insgesamt gleichsam den schnell vorübereilenden Schatten der ewigen Liebe bildet.

Das Wasser z. B. erscheint, sobald es auf das Fundament des Todes Christi gestellt ist, nicht mehr nur als das Urbildungselement von Pflanzen und Früchten, wie Augustin schreibt (Gen. ad litt. l. 5. c. 7.): „Alle Elemente der verschiedenen Samenarten, aus denen alles Fleisch sowie auch alle Frucht entsteht, sind feucht und aus Feuchtigkeit entstanden;" nein! es erzeugt nunmehr die Seelen wieder für ein neues

Leben, das Leben der Gnade; alle Eigenschaften dieses Elementes, wie die Klarheit, Kälte, Farblosigkeit werden im geistigen Sinne auf die Seele übertragen und verherrlichen das Sakrament der Taufe, das da in der Seele die Klarheit des Glaubenslichtes, den Tod der Sünde, die Gleichgiltigkeit gegen die vergänglichen Güter bewirkt. Das „Fett der Erde", die „Freude des Herzens", das „Heil und Licht des Leibes": Brot, Wein, Öl werden nun in ihren natürlichen Eigenschaften erforscht, um die Sättigung der Seele, das Entzücken des Geistes, die Kräftigung im Kampfe gegen die Mächte der Finsternis in den Sakramenten der Firmung, des Altars, der letzten Ölung zu verherrlichen.

Wie jener Bote Gottes steht die menschliche Vernunft da, welcher „mit den Füßen die Erde berührte und sein Haupt im Himmel barg!" (Sap. 18. 16.) Fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae. Jetzt erst wird es klar, wie wichtig jene erste Feuchtigkeit gewesen ist, wie ernst und weittragend die Ergebnisse des natürlichen Wissens sind. Unmöglich kann auf der Grundlage des Glaubens die Vernunft Verdienstliches leisten, wenn ihre rein natürliche Erkenntnis verwirrt ist; sind ihre Begriffe von den Elementen des menschlichen Wissens von „Natur", „Person", „Sein", „Leben" und Ähnliches falsch, so folgen notwendig auch Irrtümer in der theologischen Forschung. Die Vorhallen, die „atria", müssen zuerst durchwandelt werden, und je prächtiger und gewaltiger sie sich darstellen, je genauer und gewissenhafter die Prüfung derselben ist; desto größer wird der Genuß im „Heiligen" sein und, darf hinzugefügt werden, desto brennender wird das Verlangen werden, in das „Allerheiligste" einzutreten, wo allein der sumus pontifex, der wahre Hohepriester, Christus Jesus, mit seinem wirklichen und seinem mystischen Leibe einzutreten freie Vollmacht hat. Der Quell der heiligen Wissenschaft, der da nicht mehr aus der Dornen und Disteln tragenden, von Gott mit verdientem Fluche belegten Erde aufsteigt, sondern von dem hochheiligen Boden des zum Tode ver-

wundeten Herzens Jesu, ist seiner reinen Natur nach der gleiche: dieselben Principien, dieselben Begriffe, dieselben Wahrheiten und Schlüsse, die da sonst, entsprechend ihrer natürlichen Grundlage, nur dem Zwecke der Natur dienten, zeigen auf das Fundament des Glaubens gestellt den Weg zum übernatürlichen Zwecke und beleuchten den engen Pfad der christlichen Tugenden, „der zum Leben führt".

Es ist sonach erklärlich, warum Thomas mit so großer Sorgfalt und, kann hinzugesetzt werden, an so zahlreichen Stellen die Grundbegriffe der Naturphilosophie in jeder möglichen Weise deutlich macht und deren durchgreifende Kraft bei jeder Gelegenheit erprobt. Je klarer diese aus der Natur geschöpften Begriffe aufgefaßt werden, desto gewisser und zuverlässiger wird auch die theologische Kenntniß sein. Eine Probe davon liegt in dieser Abhandlung vor, welche nach Thomas aus den fünf Grundbegriffen des Beweglichen, Veränderlichen, Möglichen, Wahren, Guten, insoweit letzteres mit dem Zweckbegriffe gleichbedeutend ist, das Dasein Gottes beweisen will. Mag der Quell der thomistischen Lehre nun frisch hervorsprudeln und die gesamte Oberfläche der Erde bewässern: „Fons ascendebat e terra irrigans universam faciem terrae." Mögen die Worte des heiligen Thomas im Herzen das Verlangen nach Gott, im Verstande die Liebe zur Wahrheit entzünden und so dazu beitragen, daß „alles Fleisch einst das Heil Gottes schaue".

Erstes Kapitel.

Beweis des Daseins Gottes aus der Bewegung.

§. 1.

Text des heiligen Thomas. [1])

„Es ist gewiß und zwar bereits in der Erfahrung der Sinne begründet, daß manches in der Welt der Bewegung

[1]) S. th. 1. qu. 2. art. 3. „Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus.“ Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur ab alio movetur: nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum vel quod moveat se ipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens et per consequens nec

unterliegt. Was aber auch immer in Bewegung ist, das wird von etwas anderem in Bewegung gesetzt. Denn selbstverständlich wird kein Ding zur Erreichung dessen bewegt, was es bereits im Besitze hat; sondern offenbar bezweckt die Bewegung, das zu erlangen, was noch nicht thatsächlich besessen wird, wohl aber besessen werden kann. Bewegen jedoch kann etwas nur gemäß der Kraft, die es wirklich besitzt. Denn Bewegen will nichts anderes besagen, als ein Vermögen aus dem Zustande der Ruhe in den der Thätigkeit zu versetzen. Aus der Ruhe kann aber ein Vermögen nur dann zur Thätigkeit übergehen, wenn ein Sein, das bereits thatsächlich thätig ist, auf das betreffende Vermögen einwirkt, wie z. B. das Feuer, welches schon in Wirklichkeit warm ist, das Holz erwärmt, das da nur das Vermögen hat, warm zu werden. Denn es ist in der That unmöglich, daß etwas eine Vollkommenheit besitzt und dieselbe zugleich nicht besitzt. Was erst warm zu werden vermag, das ist thatsächlich kalt, hat aber das Vermögen, warm zu werden. Es ist demnach schlechthin eine Unmöglichkeit, daß sich etwas ganz und gar in derselben Beziehung auf ganz dieselbe Art und Weise zugleich bewege und bewegt werde, somit in diesem Sinne sich selbst bewege; denn um zu bewegen, muß es die entsprechende Kraft besitzen, sowie etwas warm sein muß, um erwärmen zu können; um aber nach dem Besitze einer gewissen Vollkommenheit hin bewegt zu werden, darf es dieselbe nicht besitzen. Bewegen und bewegt werden sind also Begriffe, die sich gegenseitig, soweit es genau dasselbe Subjekt angeht, ohne Zweifel ausschließen; gleichwie das Feuer die Fähigkeit ausschließt warm zu werden. So also ist es unumgänglich notwendig, daß, was auch immer in Bewegung

---

aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sint mota a primo movente; sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

ist, von anderem bewegt werde. Wenn nun aber dasjenige, was in Bewegung setzt, wieder selber in Bewegung ist, so muß auch dieses wieder von einem andern den Anstoß zur Bewegung erhalten. Es kann jedoch keineswegs in den bewegenden Kräften eine Reihe ohne Ende angenommen werden, da es in diesem Falle thatsächlich keine zuerst bewegende Kraft geben würde, somit aber auch keine der folgenden bewegen könnte, insofern keine derselben bewegt, wenn sie nicht selber von der vorhergehenden den Anstoß erhalten hat, gleichwie der Stock nicht bewegt, wenn er nicht von der Hand in Bewegung gesetzt wird. Notwendigerweise also muß folgerichtig eine erstbewegende Kraft angenommen werden, die selber völlig unbeweglich ist und sonach keiner andern bewegenden Kraft bedarf; diese aber ist nach dem Geständnisse aller Gott."

§. 2.

Erläuterung dieses Beweises.

1. Syllogismus.

Es sei zuvörderst auf zwei Grundsätze hingewiesen, welche aus diesem ersten Beweise des heiligen Thomas bereits unwiderruflich hervorgehen: 1) das Bewegliche ist vom Bewegenden dem subjektiven Wesens-Sein nach strengstens geschieden; 2) das Bewegliche steht mit dem Bewegenden einzig und allein wie die Wirkung mit der Ursache in Verbindung.

In der That ist der Vordersatz in diesem Beweise kein anderer als dieser: „Was auch immer in Bewegung ist, trägt den bewirkenden Anstoß zu derselben nicht in sich, sondern derselbe geht von einem der subjektiven Natur nach verschiedenen Sein aus." Daran schließt sich dieses andere Princip: „Es ist unmöglich, in den bewegenden Kräften eine Reihe ohne Ende anzunehmen." Der Schluß aus diesen beiden Principien ergiebt sich mit metaphysischer Notwendigkeit: „Also muß es ein seinem ganzen Wesen nach schlechthin unbewegliches Sein geben, das da die erste Ursache der Bewegung ist."

Daß diese Schlußfolge eine metaphysisch notwendige ist, kann nicht geleugnet werden. Denn bei der Annahme des ersten Vordersatzes sind nur zwei Fälle denkbar: Entweder bewegt eines das andere so, daß das Bewegende selbst immer wieder bewegt wird und demnach in der Reihe der bewegenden Kräfte an kein Ende zu gelangen ist; — oder es besteht ein endgültiger Abschluß und dann kann, da ja jede Bewegung wieder auf eine außerhalb befindliche Kraft hinweisen würde, nur ein schlechthin und allseitig unbewegliches Wesen Träger der in Frage stehenden Kraft sein.

2. Nichts bewegt schlechthin sich selbst.

Ist dies nun aber wirklich eine so ganz ausgemachte Wahrheit, daß nichts in sich selbst den ersten Grund seiner eigenen Bewegung besitzt, sondern daß vielmehr ganz allgemein das, was in Bewegung ist, von außen her den Anstoß erhält? Thomas beweist dies a priori oder wie er selbst dies nennt: demonstratione propter quid; mit anderen Worten: vom Begriffe aus, dem propter quid der Bewegung selber führt er den Beweis für seine Behauptung.

Damit etwas, so etwa ist der Gedankengang in den betreffenden Stellen,[2]) sich selbst bewege, muß es den Grund der

---

[2]) S. C. G. I. c. 13. in princ. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primomotum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius et non ratione suae partis: sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte et una pars ab alia. Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in sexto Physicorum. His suppositis sic arguit (Philosophus): Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum, ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur; tunc ipsum totum non esset primomotum, sed pars ejus, quae movetur alia, quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies

Bewegung in sich haben; denn Sichselbstbewegen bezeichnet nichts anderes, als sich selber die Ursache der Bewegung sein;

---

sequitur ad quietem alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur: et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri. Nec obviat huic rationi, quod forte aliquis posset dicere, quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere: et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet, quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductae, quod supponat, partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute; sed oportet, hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quiesceret totum; quae quidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile; sicut ista conditionalis est vera: Si homo est asinus, est irrationalis. (Physic. lib. VII. lect. 1.) Objicit enim Galenus contra hoc quod dicit Aristoteles, quod si una tantum pars ejus mobilis moveatur et reliqua quiescat, quod totum non per se movetur dicens, hoc esse falsum: quia ea quae moventur secundum partem, per se moventur. Sed deceptus est Galenus ex aequivocatione ejus quod est per se. Per se enim quandoque sumitur, secundum quod opponitur ei tantum, quod est per accidens; et sic quod movetur secundum partem, movetur per se, ut Galenus intellexit. Quandoque vero sumitur secundum quod opponitur simul ei quod est per accidens et ei quod est secundum partem; et hoc dicitur non solum per se, sed etiam primo: Et sic accipit per se Aristoteles hic: quod patet, quia, cum conclusisset: non ergo movetur per se A B subjungit. „Sed concessum est, quod per se ipsum moveri primum.“ Sed magis urget objectio Avicennae, qui objicit contra hanc rationem, dicens eam procedere ex suppositione impossibilis, ex quo sequitur impossibile, et non ex eo, quod ponitur, aliquid a seipso moveri. Si enim ponamus aliquod mobile a seipso moveri primo et per se, naturale est ei quod moveatur et secundum totum et secundum partes. Si ergo ponatur quod aliqua pars ejus quiescat, erit positio impossibilis; et ex hac positione

wie z. B. das Feuer für sich und auch für andere Dinge die Ursache der Wärme bildet. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß ein solches Sein, welches sich rein aus sich selber bewegt, also den Grund der Bewegung ganz in seiner Gewalt hat, nicht auf Grund der Ruhe eines anderen Seins in seiner Bewegung innehalten wird.

---

sequitur impossibile, ad quod Aristoteles inducit, scilicet quod totum moveatur non primo et per se, ut positum est. Huic autem objectioni posset aliquis obviare, dicendo, quod licet impossibile sit partem quiescere secundum determinatam naturam, in quantum est corpus talis speciei, ut puta caelum vel ignis: non est tamen impossibile, si ratio communis corporis consideretur: quia corpus, in quantum corpus, non prohibetur quiescere vel moveri. Sed hanc responsionem excludit Avicenna, dupliciter: Primo quidem, quia pari ratione posset dici de toto corpore, quod non prohibetur quiescere, ex hoc quod corpus est, sicut dicitur de parte; et ita superfluum fuit assumere ad probationem propositi divisionem mobilis et quietem partis. Secundo quia aliqua propositio simpliciter redditur impossibilis, si praedicatum repugnet subjecto ratione differentiae specificae, quamvis non repugnet ei ratione generis. Est enim impossibile quod homo sit irrationalis, quamvis non impediatur irrationalem esse ex hoc quod est animal. Sic igitur simpliciter impossibile est, quod pars corporis moventis seipsum quiescat, quia hoc est contra rationem talis corporis, licet non sit contra rationem communem corporis. Hac igitur responsione remota, Averrois aliter solvit: et dicit, quod aliqua conditionalis est vera, cujus antecedens est impossibile, et consequens est impossibile; sicut ista, si homo est asinus, est irrationalis. Concedendum est ergo, quod impossibile est, quod si aliquid mobile ponitur movere seipsum, quod vel totum vel pars ejus quiescat: sicut impossibile est, ignem non esse calidum, propter hoc quod est sibiipsi causa caloris. Unde haec conditionalis est vera: si mobilis moventis seipsum pars quiescit, totum quiescit. Aristoteles autem, si verba ejus diligenter considerentur, nunquam utitur quiete partis, nisi per locutionem habentem vim propositionis conditionalis. Non enim dicit, quod quiescat B C sed necesse est, B C quiescente, quiescere et A B. Et ex hac conditionali vera Aristoteles propositum demonstrat. Cf. Phys. VII, l. 1, 2, 3 et sq.

Es sei hier von vornherein einem Mißverständnisse vorgebeugt. Da der ganze Beweis a priori, also vom inneren Begriffe der Bewegung aus, geführt wird, so versteht es sich von selbst, daß bei der an letzter Stelle gezogenen allgemeinen Folgerung nicht von einem Aufhören der Bewegung als von der Wirkung eines gewaltsamen Eingreifens von außen her die Rede sein kann, sondern nur davon, daß, falls ein Sein sich voll und ganz selbst bewegt, dann innerhalb der eigenen Natur dieses beweglichen Seins nichts sich vorfinden darf, was da irgendwie die Ruhe des Ganzen nach sich zöge, und demgemäß das Aufhören der Bewegung veranlaßte; wie dies z. B. im Menschen der Fall ist, der still steht auf Grund der Ruhe seiner Füße, dessen Ruhe also der Ruhe der Füße und zwar gemäß der inneren menschlichen Natur folgt. Auch das Feuer kann ja mit Gewalt ausgelöscht werden und demnach auch die Wärme verlieren; aber nimmermehr wird es gemäß seiner Natur, also ganz und gar von sich aus, der Wärme entbehren, denn der Grund derselben liegt eben voll und ganz in ihm, d. h. innerhalb seiner Natur.

Gerade dies trifft nun aber dem Wesen der Bewegung zufolge bei jedem Beweglichen ein: Seine Ruhe oder das Ablassen von der Bewegung ist der eigenen inneren Natur nach bedingt durch die Ruhe eines anderen Seins; demgemäß folgt auch seine Bewegung dem äußeren Anstoße von seiten eines anderen Seins.

Daß der Vordersatz unbedingte Wahrheit enthält, ist bereits offenbar, wenn die Thatsache in Erwägung gezogen wird, daß jedes Bewegliche seiner Natur gemäß teilbar ist; besteht ja doch die Bewegung wesentlich in dem Wege vom Anfange zum Ende, also darin, daß ein Teil des betreffenden Seins da ist, wo der andere noch nicht oder nicht mehr ist (vgl. Phys. lib. VI.). Wird das Bewegliche demnach wirklich geteilt oder geteilt vorausgesetzt, so entsteht die notwendige Folge, daß, wenn ein Teil in Ruhe ist, das Ganze nicht in Bewegung sein kann; daß also die Ruhe des Ganzen bedingt wird durch

die Ruhe des Teiles. Dann ist nun jedenfalls auch das Gegenteil der Fall: Die Bewegung des Ganzen tritt ein, nicht auf Grund der Natur des Ganzen, sondern auf Grund der Bewegung eines Teiles. Das Sein des Ganzen ist aber keinesfalls das Sein des Teiles; folglich tritt die Bewegung des Ganzen ein auf Grund der Bewegung eines anderen Seins, welches nicht das Sein des Ganzen ist; dann bewegt sich aber auch das Ganze nicht von sich selbst, als Ganzes betrachtet, sondern der Grund und der Anstoß für die Bewegung ist im Teile; mit anderen Worten: Was auch immer in Bewegung ist, das wird dem Begriffe der Bewegung zufolge von einem anderen bewegt.

3. Erster Einwurf.

Ist denn das nun so unzweifelhaft richtig, daß, wenn ein Teil in Ruhe ist, auch das Ganze nicht in Bewegung sein kann, wie das eben behauptet wurde? Mag das Gegenteil angenommen werden, daß nämlich, trotzdem ein Teil in Ruhe ist, das Ganze sich bewegt; so folgt daraus nur, daß sich das Ganze auf Grund des anderen Teiles, der nicht ruht, bewegt; d. h. es ergiebt sich für den vorliegenden Zweck dasselbe wie vorher, daß es nämlich dem Ganzen an sich betrachtet nicht zukommen kann, den ersten Grund der eigenen Bewegung in sich zu haben, wie es etwa dem Feuer wesentlich ist, warm zu sein. Denn was auf Grund der Ruhe oder der Bewegung eines anderen ruht oder sich bewegt, das enthält als natürliches Ganze unmöglich den Grund der Bewegung unabhängig in sich.

4. Zweiter Einwurf.

Man wende gegen diese Schlußfolge nicht ein, daß, wenn auch manche Seinsarten sich auf Grund eines Teiles bewegen, eine solche Bewegung denselben trotzdem natürlich ist, folglich von innen heraus geschieht und nicht etwa rein zufällig infolge einer Einwirkung von außen, wie z. B. es dem Menschen natürlich ist, auf Grund seiner Beine sich zu bewegen; daß demnach ein solches natürliches Ganze den Grund der Be-

wegung innerhalb seiner Natur hat und nichtsdestoweniger, um sich thatsächlich bewegen zu können, auf einen Teil angewiesen ist. Denn hier handelt es sich in erster Linie gar nicht so sehr darum, daß eine Bewegung natürlich sei, per se und nicht per accidens; sondern daß sie der einzelnen Natur auch zugleich ohne irgend welche Voraussetzung, in ihrem Bereiche völlig unabhängig, wie Thomas sagt: per se et primo, inne wohne. Ist nämlich erst die Voraussetzung erforderlich, daß ein Teil den Anstoß gebe, ehe die ganze einzelne Natur in Bewegung kommt, so ist es klar, daß nicht von der inneren Natur des betreffenden Seins die Bewegung des Teiles ausgeht, sondern daß letztere die Veranlassung zur Bewegung des ganzen Seins bildet. Dann kommt aber auch jedenfalls der Anstoß zur Bewegung des Teiles im einzelnen Falle von außen und eine solche Bewegung ist zwar natürlich, weil der Teil seiner Natur nach zum Ganzen gehört, aber gegen die einzelne Bewegung als solche verhält sich die Natur des Ganzen vielmehr gleichgültig, da innerhalb derselben nichts ist, was den ausreichenden Grund für die bestimmte einzelne Bewegung in sich enthielte.

5. Dritter Einwurf.

Es wäre gleichfalls verkehrt, auf die Unmöglichkeit der oben gemachten Annahme hinzuweisen, daß ein Teil ruhe, während das Ganze in Bewegung sei, einer Annahme, auf welche die Schlußfolge, nämlich das Unverträgliche dieser beiden Begriffe, sich gründete: Beweglich und Bewegend nach derselben Richtung hin und unter ganz denselben Verhältnissen. Dieser Einwand stützt sich nämlich auf die verkehrte Voraussetzung, daß „Unmöglichkeit" dasselbe sei wie „Unwahrheit".

Es kann ganz wohl zugegeben werden, daß unmöglich ein Teil zu ruhen vermag, während das Ganze sich bewege, ohne daß damit gesagt wäre, der aus dieser Annahme gezogene Schluß sei unwahr. Denn wird die ganze Schlußfolgerung des heiligen Thomas, wie sie oben dargelegt ist, in ihrem

logischen Zusammenhange zergliedert, so ist offenbar ihr Zweck, auf das Unmögliche zu führen und eben aus der Unmöglichkeit des erhaltenen Ergebnisses das Unmögliche der ersten Annahme zu zeigen, daß etwas per se, aus seiner Natur heraus, und primo, ohne jegliche Voraussetzung, sich selbst bewege; es ist ein Schluß ex impossibili.

6. Begründung dieses Einwurfes.

Das wäre soweit ganz gut, sagt da Avicenna, der dem Aristoteles gerade aus diesem Beweise einen Vorwurf macht, aber es wird im Verlaufe des Denkprocesses unvermerkt eben diese erstere Annahme, deren Unmöglichkeit nachgewiesen werden soll aus dem Unmöglichen, was sich daraus ergiebt, offenbar verlassen und eine andere unterschoben, welche schon an sich unmöglich ist, und aus dieser anderen, zweiten, folgt dann das Unmögliche im Schlußergebnisse, nicht aber aus der ersten; so zwar, daß auch schließlich nicht die Unmöglichkeit der ersten bewiesen ist, sondern einzig und allein die Unmöglichkeit der untergeschobenen Annahme, die bereits von vornherein unmöglich war. Der Schluß müßte eigentlich folgendermaßen lauten, sollte er richtig sein: Angenommen einmal, daß das Bewegliche sich ganz und rein aus sich selbst bewegte, so käme es demselben von Natur aus zu, daß es sich sowohl als Ganzes als auch mit allen seinen Teilen bewegte. Dann wäre es aber unmöglich, daß ein Teil ruhe, während das Ganze in Bewegung ist; also erscheint auch ein solches Sichselbstbewegen nicht möglich. In welchem Falle aber allein würde dies folgen? Wenn die Thatsache nachgewiesen wäre, daß ein Teil ruhen könne bei der Bewegung des Ganzen. Gerade aber diese Thatsache ist nicht nachzuweisen, wenn vorausgesetzt wird, wie dies eben geschieht, daß etwas sich selbst bewege, somit als Ganzes der erste Grund der Bewegung sei. Also liegt einfach eine petitio principii vor und damit fällt die ganze Schlußfolge; es folgt keine Unmöglichkeit und demgemäß war auch die zuerst gemachte Annahme nicht unmöglich. daß etwas sich selbst bewege.

7. Zurückweisung.

Der Einwurf ist auch in seiner tieferen Begründung nicht stichhaltig, denn er übersieht den einen aber entscheidenden Umstand, daß in der ganzen Folgerung gar nicht behauptet wird, es könne ein Teil ruhen, während das Ganze sich bewege, sondern daß nur dieser Bedingungssatz sich vorfindet: „Wenn ein Teil des primo et per se sich selbst bewegenden Ganzen ruhte, dann müßte auch das Ganze ruhen." Ein Bedingungssatz ist aber wahr, trotzdem die Bedingung unmöglich ist, wie das z. B. aus dem folgenden Satze erhellt: „Wenn der Mensch ein Esel ist, dann besitzt er keine Vernunft." Auf dieser Wahrheit des Bedingungssatzes beruht nun der Schluß, keineswegs auf einer petitio principii. Jedenfalls ist doch die folgende Schlußfolgerung richtig: Was Feuer ist, ist von Natur und unabhängig von jeder Voraussetzung, primo et per se, warm; es kann also nicht warm sein auf Grund der Wärme von etwas anderem, gleichwie es nicht kalt wird auf Grund der Kälte, die sich in etwas anderem findet. Wenn nun ein Teil des Feuers thatsächlich kalt ist, so muß, da, wie angenommen, das Feuer von Natur aus warm ist und jeder Teil ebenso wie das Ganze die Natur des Feuers besitzt, auch das Ganze kalt sein; also, so würde jedenfalls geschlossen werden, ist das Feuer nicht warm von Natur. Die Bedingung, daß ein Teil des Feuers kalt sei, während das Ganze des Feuers warm sei, ist unmöglich; nichtsdestoweniger ist der Bedingungssatz: „wenn ein Teil kalt ist, dann ist auch das Ganze nicht von Natur warm," vollauf wahr und natürlich wäre auch die darauf gegründete Folgerung wahr und richtig, wenn das Feuer als Natur Teile hätte. Gerade aus dem nämlichen Grunde folgt nun hier die Unmöglichkeit, daß etwas sich selbst bewege. Denn die Bewegung stützt sich ihrem Begriffe nach auf die Teilbarkeit des Beweglichen, also auf die Abhängigkeit des Ganzen von den Teilen; mit anderen Worten auf die Wahrheit, daß kein bewegliches Ganze sich ohne Voraussetzung,

also nicht primo, aus seiner Natur heraus selbst bewegen könne, sondern nur auf Grund eines Teiles. Demnach ist der Satz: Wenn ein Teil dessen, was sich selbst bewegt, ruht, so würde auch das Ganze ruhen müssen, nur ein vollkommener Ausdruck für die Unmöglichkeit des Sichselbstbewegens; es wird damit ausgesprochen, daß die Bewegung auf der Teilbarkeit beruht, daß somit es einen inneren Widerspruch enthalte, wenn gesagt wird, sie käme dem Ganzen als solchem zu.

8. Abschließender Text.

Thomas drückt dies noch kurz mit folgenden Worten aus (C. G. l. c.): „Wenn etwas sich als Ganzes selbstbewegt und nicht auf Grund seiner Teile, so ist es notwendig, daß dieses sein Bewegen von nichts anderem abhängig sei; nun hängt aber die Bewegung des Beweglichen ganz entsprechend seinem inneren Sein von den Teilen ab; folglich kann es sich nicht aus sich selbst heraus bewegen." Deshalb fügt er aber auch hinzu (Phys. VII. l. c.): „Der angeführte Beweis ist kein Beweis aus den Wirkungen, non est demonstratio quia a posteriori, sondern aus dem Begriffe der Bewegung selbst, also a priori, wird er geführt. Denn dieser Begriff enthält den Grund, wie derselbe im Inneren des beweglichen Seins besteht, warum es unmöglich ist, daß etwas sich selbst bewege. Zu dessen Verdeutlichung muß erwogen werden, daß Sichselbstbewegen nichts anderes ist, als sich selbst die Ursache des Bewegens sein. Wozu aber ein Ding die Ursache in sich selber trägt, das muß ihm unabhängig von jeder Voraussetzung zukommen, nämlich primo; denn es ist im allgemeinen dasjenige die wirkende Ursache im Bereiche irgend einer Seinsart, was in der betreffenden Seinsart, unabhängig von allem anderen, also zuerst, ausgesagt werden kann, wie z. B. das „Gesunde", soweit es vom Menschen gilt, der Grund ist vom „Gesunden", welches vom Zimmer, von der Medizin, der Kleidung u. s. w. ausgesagt wird, denn es wird von diesen letzteren Dingen erst nachher, d. h. nach der Beziehung auf den

Menschen, also vom Menschen zuerst ausgesagt; ebenso ist das Feuer, das da für sich selber die Ursache der Wärme ist, zuerst unter allem, wovon die Wärme ausgesagt werden kann, warm und das andere ist es erst nachher und auf Grund des Feuers. In der Bewegung aber ist, dem Begriffe nach, überhaupt kein „Erstes", also existiert auch in derselben ihrem Wesen nach keine Grenze weder wenn die Zeit, noch wenn der Ort, noch wenn die Größe, noch wenn endlich das Bewegliche seiner ganzen subjektiven Natur nach in Betracht gezogen wird; wo aber kein „Erstes" ist, da ist auch keine Unabhängigkeit und, folgerichtig, da ist auch nicht der die Unabhängigkeit verleihende Grund innerhalb, sondern außerhalb des eigenen Seins. Die thatsächliche Bewegung wird ausgesagt, gleich dem „Warmen" oder dem „Gesunden", was vom Zimmer ꝛc. nur mit Beziehung auf etwas Früheres, nämlich mit Bezug auf den Menschen oder das Feuer gilt, immer nur mit Rücksicht auf den ersten Anstoß von außen, der früher ist als das thatsächlich bewegte Sein."

9. Übereinstimmung mit der Schrift.

„Trete heraus aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters" (Gen. 12, 1). Von oben ruft Gott, von unten ruft die Natur. Himmel und Erde rufen zusammen dem Menschen zu: Gedenke nicht, festen Fuß zu fassen in dieser stofflichen Welt, die dich umgiebt. Sie selbst weist dich nach außen und sagt (Job 28, 14): „Die Weisheit", (jene unverrückbare Weisheit, die allein dich führen kann), „ist nicht in mir." Heraus mußt du aus der sichtbaren Welt, in der du geboren bist. Heraustreten sollst du, o Mensch, aus deinen eigenen stofflichen Sinnen und den damit verbundenen sinnlichen Leidenschaften; denn nur da, wo der Stoff aufhört mit seinem Einflusse, da hört auch die Unruhe und die Bewegung auf; nur außerhalb seines Bereiches kannst du unerschütterliche Ruhe finden. Aber selbst das „Haus deines Vaters", dein eigener Geist, der da das Bild des Vaters

im Himmel trägt, weist dich heraus, heraus zu der nämlichen Quelle, aus der er selber zu schöpfen berufen ist, er weist dich zu seinem Urbilde. Trete heraus, Mensch, aus deinem eigenen Willen, aus deinem eigenen Urteile, aus deinem eigenen Denken; verleugne, was du siehst, und du wirst Den finden und in Dem ruhen, den du nicht siehst. Alles Geschaffene, was dich umgiebt, ist entweder selber beweglich oder von Natur aus mit der Beweglichkeit verknüpft und auf dieselbe in seinem Wirken notwendig gerichtet. Das Bewegliche aber verlangt ohne Widerspruch seinem ganzen Wesen nach zum eigenen beweglichen Bestande ein Unbewegliches, das da in seinem Wesen ebenso unverrückbar sein muß, wie das Bewegliche naturgemäß der Bewegung unterliegt.

Schlechthin unmöglich ist es, daß das Bewegliche den unabhängigen Grund der Bewegung in sich habe, somit als thatsächlich Bewegtes durchaus selbständig sei, wie etwa das Feuer ohne weiteres warm ist. Denn was ist am Ende das Bewegliche? Der lebendige Ausdruck des Nichts und nichts anderes. Es ist noch nicht das, wohin es strebt, und es ist auch nicht mehr das, was es gewesen. Was ist es also, insoweit es wirklich in Bewegung sich befindet? Entwickelung, Werden; und zwar nur im negativen Sinne! „Ein Thautropfen am frühen Morgen, der zur Erde hinabfällt!" (B. d. W. 11, 24.) Bewegung als solche ist nichts anderes als beständiges und unaufhaltsames Eilen zum Nichts und was an positivem, wirklichem Sein darin sich vorfindet oder was etwa Positives erreicht wird, das ist dem anfänglichen Eindrucke des Unbeweglichen geschuldet; ja selbst dieser Eindruck wird um so mehr geschwächt, je weiter die Bewegung geht. Ein Weg ist gar nicht denkbar ohne Anfang und Ende; Anfang und Ende aber ist außerhalb desselben. Der Weg bildet einfach das lebendige Zeugnis von der Entfernung zwischen Anfang und Ende und nur von diesem, mit Bezug auf ihn, feststehenden Anfange und Ende erhält derselbe sein positives Sein.

10. Begriffsbestimmung des heiligen Thomas und Väterorte.

Nichts ist klarer, wie die Bestimmung des heiligen Thomas: „Bewegung ist das Vermögen gerade als Vermögen in thatsächlicher Wirksamkeit" actus potentiae oder potentia qua potentia in actu, oder noch kürzer actus imperfecti (l. c.). In der That! Sei es, daß das Subjekt der Bewegung, das Stoffliche, berücksichtigt wird, was da immer mehr geteilt zu werden vermag und somit seiner Natur nach aus sich heraus niemals ein gänzlich abschließendes Ende fordert; — oder sei es, daß die Zeit betrachtet wird, die das Maß der Bewegung enthält und in ihrem reinen Begriffe ebenfalls weder einen Anfang noch ein bestimmtes Ende erheischt, sondern vielmehr nur wieder das Vermögen anzeigt, immer weiter zu zählen und zu messen; — in jedem Falle bleibt das Sein, welches der Bewegung zu Grunde liegt, nach jeder Richtung hin reines Vermögen, weiter geteilt, beziehungsweise weiter vergrößert zu werden. Gerade aber die Äußerung und Bethätigung dieses Vermögens ist Bewegung: actus potentiae qua potentia. Jedwede Grenze, die im Wesen der Bewegung läge und sonach von deren Natur gefordert würde, höbe den Begriff der Bewegung, aber auch den Begriff des ohne Ende teilbaren Stoffes und der alles, was im Stoffe möglich ist, messenden Zeit vollständig auf; die Bewegung würde nicht mehr „Weg", sondern Anfang oder Ende sein. Es kann in diesen Größen gar kein primum geben, wie Thomas oben ausgeführt hat; unaufhörliches Vermögen ist Wesensbedingung ihrer Natur. Der Stoff hat mit allem, was demselben etwa als solchem anhängt, vielmehr ein Werden als ein Sein. „Transit" nennt es der Apostel Johannes, „es geht vorüber die Welt und die Begierlichkeit nach ihr" (1. Joh. 2, 17). „Ein Schnelläufer" ist sie dem Dulder Job (Job 9, 25). Als ein „Gasthaus" bezeichnet sie Augustin, in welchem die Gäste beständig wechseln, hospes es, transis et vides; als „ein Schiff" die Weisheit, (Sap. 5. 10.) „welches die rauschenden Wogen durchschneidet,"

und ist es vorübergeeilt, so schlagen die Wogen zusammen „und keine Spur bleibt zurück." „Gleich einem Schatten," klagt dieselbe Weisheit (5. 8), „geht alles eilends vorüber." „Nicht zweimal," meint der Heide „kannst du einen und denselben Tropfen Wasser berühren, so wenig besitzt er Bestand." „Kein ist giebt es in der Welt," seufzt Augustin, „sondern nur ein war und ein wird; im Augenblicke, daß ich spreche, ist mein Wort bereits vergangen und das Wort, das ich sprechen werde, ist noch nicht" (In Joan. tr. 39.). „Wir haben hier keine bleibende Stätte," ermahnt der Völkerapostel, (I. Cor. 7. 31) „vorübereilt die Figur dieser Welt"; wer kann sie festhalten?

Rastloses Dahinströmen ist der Charakter des Stofflichen; Beweglichkeit ohne Ende sein ärmliches Los; Streben nach Sein, ohne in der eigenen Natur den geringsten Halt dafür zu haben, und ohne von sich aus etwas sein nennen zu können, bildet seine eigenste Thätigkeit. Aber diese Thätigkeit selber, das endlose Streben und unaufhörliche Beweglich-Sein wäre gar nicht möglich, wenn nicht außerhalb ein durchaus fester, in seinem innersten Wesen ganz unverrückbarer Halt bestände, der da den Anstoß und die Richtung zum Endziele verleiht. Ein reines Vermögen als selbständiges Sein ist ja undenkbar, denn seiner Natur nach vermag es eben nur zu sein, ist jedoch von sich aus thatsächlich nicht. Wenn du deshalb, o Mensch, die vorüberziehenden Erscheinungen fragst: wohin so eilig, wo ist der schließliche Ruhepunkt; — sie weisen dich alle ohne Ausnahme nach außen. Vom wogenden Meere bis zu den rastlos am Firmamente dahinsausenden Sphären; vom Wurme, der am Boden kriecht, bis zum stolzen Adler hoch in den Lüften; vom Grashalme, der still am Felsen hervorkeimt, bis zum rauschenden Urwalde auf jungfräulichem Boden — rufen sie dir alle in tausenden, laut und unabläſſig tönenden Stimmen zu (Eccle. 12, 5): „Du wirst wandern, o Mensch, in das Heim deiner Ewigkeit," ibis homo in domum aeternitatis tuae. Willst du etwa

auf den nimmer ruhenden Fluten der Endlichkeit dein Haus bauen oder möchtest du den glänzenden Fata Morgana, die da oben in den Lüften sich abspiegeln, nachlaufen; — im Augenblicke, da du sie umfassen oder auch nur berühren willst, sind sie schon weit von dir geflohen und unaufhaltsam fliehen sie weiter; sie weisen dich von sich ab — in dich selbst hinein. Da leuchtet ein Abglanz vom Schimmer des Ewigen; ein Bild des unverrückbar Herrlichen. Tritt in deinen eigenen Geist hinein, da allein kannst du das Eilende zum Stehen bringen, das unablässig Vorüberziehende mit dem Ewig-Beständigen verbinden und Staffeln für die Erkenntnis Gottes daraus machen; — da allein kannst du finden, mit wie viel Recht der Apostel von Gott im Gegensatze zur stofflichen Welt sagt (Hebr. 1): „Du aber bist immer ein und derselbe; in dir sind die zeitlich vorübereilenden Jahre reine Gegenwart": Tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt.

11. Der Untersatz im Syllogismus.

(Siehe „Syllogismus", S. 16.)

Doch es fehlt noch der logische Beweis für die Wahrheit des Untersatzes im obigen Syllogismus, der Beweis nämlich für die Unmöglichkeit einer Reihe ohne Ende in den bewegenden Kräften. Giebt es keine solche Reihe und ist, wie der Obersatz besagte, die genügend bewirkende Ursache der Bewegung nicht innerhalb des betreffenden Beweglichen selbst, so muß notwendig ein völlig und allseitig Unbewegliches vorhanden sein.

Eine Reihe ohne Ende in den bewegenden Kräften ist eine metaphysische Unmöglichkeit. So ist der Gedankengang des engelgleichen Lehrers[3]): Es möge z. B. A von B

---

[3]) S. C. G. l. c. 13. in fine. Sed videtur dicendum, quod non sit demonstratio quia, sed demonstratio propter quid: continet enim causam, quare impossibile est, aliquod mobile movere seipsum. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliquid movere seipsum nihil

bewegt werden, B seinerseits von C, C von D u. s. w., ohne daß sich ein Ende absehen ließe, so ist offenbar der Grund

---

aliud est quam esse sibi causa motus. Quod autem sibi est causa alicujus oportet quod ei primo conveniat: quia quod est primum in aliquo genere, est causa eorum quae sunt post: unde ignis, qui sibi et aliis est causa caloris, est primum calidum. Ostendit autem Aristoteles in sexto, quod in motu non invenitur primum, neque ex parte temporis, neque ex parte magnitudinis, neque etiam ex parte mobilis, propter horum divisibilitatem. Non ergo potest inveniri primum, cujus motus non dependeat ab aliquo priori: motus enim totius dependet a motu partium et dividitur in eas, ut in sexto probatum est. Sic ergo ostendit Aristoteles causam quare nullum mobile movet seipsum: quia non potest esse primum mobile, cujus motus non dependeat a partibus; sicut si ostenderem, quod nullum divisibile potest esse primum ens: quia esse cujuslibet divisibilis dependet a partibus: ut sic haec conditionalis sit vera: si pars non movetur, totum non movetur; sicut haec conditionalis est vera: si pars non est, totum non est. Unde et Platonici, qui posuerunt aliqua movere seipsa, dixerunt, quod nullum corporeum aut divisibile movet seipsum, sed movere seipsum est tantummodo substantiae spiritualis, quae intelligit seipsam et amat seipsam (universaliter omnes operationes scilicet motus appellando), quia et hujusmodi actiones, scilicet sentire et intelligere, etiam Aristoteles, in tertio de animo motum nominat, secundum quod motus est actus perfecti. Sed hic loquitur de motu, ut est actus imperfecti id est exsistentis in potentia, secundum quem motum indivisibile non movetur, ut in sexto probatum est. Et sic patet, quod Aristoteles ponens, omne quod movetur ab alio moveri, a Platone qui posuit aliquid movere seipsum, non dissentit in sententia, sed solum in verbis.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non est procedere in infinitum, probat tribus rationibus. Quarum prima talis est: Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto Physic. Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur: sed unum eorum, dum sit finitum, movetur tempore finito, ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile; ergo impossibile est, quod

davon, daß A in Bewegung ist, B; der Grund davon, daß B in Bewegung ist, C u. s. w.; mit anderen Worten: Da A nur in Bewegung ist, weil es den Anstoß von B erhalten, B wieder nur, weil es den Anstoß in C gefunden; C aber, weil es in dem nämlichen Verhältnisse zu D steht; so ist A und D gleichzeitig in Bewegung, so daß, wenn Kräfte ohne Ende vorausgesetzt werden, alle diese Kräfte zu gleicher Zeit thätig sein würden. Ohne Zweifel ist doch jedenfalls die Hand und der Stock gleichzeitig in Bewegung, wenn die erstere den letzteren bewegt, denn der ganze Grund für die Bewegung des Stockes ist die Hand, deren Anstoß und bewegende Kraft gerade so weit reichen muß, wie die Bewegung des Stockes. Was folgt nun aber daraus, daß eine Reihe ohne Ende von bewegenden

---

in motoribus et motis procedatur in infinitum. Quod autem sit impossibile, quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat: Movens et motum oportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet ut sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore finito: quod est impossibile, ut probatur in sexto Physic.

Secunda ratio ad idem probandum talis est: In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod remoto primo movente vel cessante motione, nullum aliorum movebit vel movebitur; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori; et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid aliud, quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens: ergo nihil movebitur.

Kräften zugleich in Thätigkeit ist? Einfach die Unmöglichkeit, daß eine endlose Reihe bewegender und bewegter Kräfte in einer begrenzten, endlichen Zeit bewegt würde.

Die Folgerung ist gar nicht zu leugnen. Denn offenbar ist die Bewegung eines jeden einzelnen dieser beweglichen Dinge begrenzt, da eine solche gar nicht möglich erscheint ohne einen festen Punkt, von dem sie ausgeht und einen anderen festen Punkt, bis zu welchem sie sich erstreckt, demgemäß aber auch eine festbestimmte Zeit erfordert. Ist nun 1) das Bewegende und das Bewegte in dieser Beziehung gleichzeitig; 2) zwischen zwei bestimmten Grenzen und 3) in begrenzter Zeit, so muß auch die ganze Bewegung eine begrenzte sein. Andererseits aber muß, ehe A sich bewegt, eine unbegrenzte Reihe bewegender und wieder ihrerseits bewegter Kräfte durchlaufen werden, wozu, da die Zeit nichts anderes ist als „die Zahl der Bewegungen" (numerus motuum), entsprechend eine unbegrenzte Zeit gehört; — also wäre bei der Annahme einer Reihe ohne Ende die Bewegung selbst begrenzt und zugleich unbegrenzt und demnach auch die Zeit in ein und derselben Beziehung endlich und zugleich ohne Ende.

12. Einwurf.

Gegen diesen Beweis könnte geltend gemacht werden, daß eine Voraussetzung zu Grunde gelegt worden sei, welche durchaus nicht auf Notwendigkeit beruhe. Es erscheint nämlich die Einheit oder der einheitliche natürliche Zusammenhang im subjektiven Sein der bewegenden und zugleich beweglichen Dinge vorausgesetzt und erst auf Grund der Annahme einer solchen Harmonie im subjektiven Sein, vermöge deren ein Ding seiner Natur nach zum anderen in Beziehung steht und von diesem den natürlichen Anstoß zur Bewegung erhält, die Unmöglichkeit dargethan, daß es in einer begrenzten Zeit und trotzdem zugleich auf Grund einer unbegrenzten Reihe in den bewegenden Kräften bewegt werde. Denn wird eine solche Ein-

heit im subjektiven Sein nicht angenommen, so scheint nichts es zu hindern, daß Dinge ohne Zahl in derselben begrenzten Zeit bewegt werden; wie z. B. nichts dem entgegen stehen dürfte, soweit es die Natur der Bewegung betrifft, daß ein Wagen in London, ein anderer in Berlin, ein dritter in Peking und so an unzähligen Orten einer fahre. — Ob nun aber eine solche innere harmonische Einheit in der Schöpfung vorhanden sei, die notwendig einen Abschluß im Unbeweglichen voraussetzt, damit die Bewegung möglich wäre, kann billig bezweifelt werden und wenn dieselbe auch thatsächlich zugegeben würde, so ist doch keineswegs die Behauptung zulässig, daß eine so gestaltete Einheit unter den Geschöpfen eine metaphysische Notwendigkeit sei. Damit fällt aber zum mindesten die metaphysische Notwendigkeit in der Schlußfolge.

13. Zurückweisung.

Dieser Einwurf ist so recht geeignet, gerade die unumstößliche Gewißheit, welche der beregten Schlußfolgerung inne wohnt, im vollsten Lichte zu zeigen; denn er beweist, daß der bezeichnete innere Widerspruch einer zugleich und in derselben Beziehung sowohl endlichen als unendlichen Bewegung sowie einer in derselben Weise begrenzten und unbegrenzten Zeit aus keiner anderen Voraussetzung hervorgeht, als aus der einer endlosen Reihe in den beweglichen Kräften; daß also eben diese Annahme eine Unmöglichkeit ist.

In der That schält der Einwurf jene andere Voraussetzung, welche vielleicht mit der fraglichen Reihe, als der eigentlichen Grund-Voraussetzung verbunden sein konnte, sorgfältig heraus. Ist es die endlose Reihe an sich, die unmöglich erscheint, oder ist sie dies nur in Verbindung mit der etwaigen endlosen natürlichen Abhängigkeit, in welcher das subjektive Sein des Bewegten von dem des Bewegenden und so das eine vom anderen ohne Ende steht? Das letztere wird in Übereinstimmung mit dem Einwurfe geleugnet; die Schlußfolge bleibt in ihrer ganzen Schärfe; also ist nur das

Endlose in den beweglichen Kräften der Grund des sich ergebenden inneren Widerspruches.

Es mag immerhin sein, daß, wenn ein Teilchen der Luft auf das nächste und dieses wieder auf das weitere drückt, und sonach eine Bewegung entsteht, dann auch eine entsprechende Abhängigkeit im subjektiven Sein sich geltend macht; ebenso mag es sein, daß, wenn das Schiff der bewegenden Kraft des Steuerruders, dieses letztere der Hand des Steuermannes und diese wieder der belebenden Gewalt des Herzens u. s. w. folgt, dies auf Grund des bereits bestehenden Verhältnisses im entsprechenden subjektiven Sein geschieht; aber die daraus sich ergebende Einheit im Sein ist jedenfalls rein zufällig. Weder verlangt die innere Natur des Luftteilchens den Zusammenhang gerade mit jenem anderen, noch ist die letzterwähnte Ordnung eine im einzelnen durchaus notwendige und von der Natur der Dinge etwa bis in die kleinsten Besonderheiten hinab unzweifelhaft geforderte. Vielmehr liegt in der reinen Bewegung eines Dinges gar nichts, was notwendig eine ganz bestimmte Einheit und Verbindung mit anderen Dingen zur Voraussetzung hätte; eine solche Einheit und Verbindung kann sein oder auch nicht sein, sie kann so sein oder auch anders sein; mit einem Worte: das sogenannte harmonische Ganze des Weltalls gehört gar nicht zu diesem Beweise. Die beweglichen Dinge können so getrennt von einander sein, wie ein Wagen, der in London und ein anderer, der in Peking fährt. Es genügt, daß ein Bewegliches; oder noch schärfer, daß eine einzige Bewegung existiert, um aus dieser einzelnen Bewegung, ganz abgesehen von allem zufälligen subjektiven Sein, auf die Unmöglichkeit einer endlosen Reihe und somit auf die metaphysische Notwendigkeit des Daseins einer schlechthin unbeweglichen Kraft zu schließen. Entweder ist das, was A bewegt, selbst wieder bewegt oder nicht; im ersten Fall muß es nach dem unwiderleglichen Beweise des Obersatzes wieder von außen bewegt werden, im letzten Falle besteht bereits das gesuchte Unbewegliche. Eine Reihe ohne Ende führt nun für den ersten Fall zur darge-

legten Unmöglichkeit; also muß auch in diesem Falle schließlich ein erstbewegendes Unbewegliche angenommen werden, „und das ist Gott", wie Thomas meint.

Die Bewegung bedingt nicht das mindeste bestimmte subjektive Sein im Beweglichen, nicht die mindeste irgendwie im einzelnen ausgeprägte Ordnung; als reine Möglichkeit, als reines Vermögen steht sie ihrer Natur nach Gott gegenüber da. Tausend Welten entsprechen ihr ebenso gut wie ein einziges Sandkörnlein; keinerlei Notwendigkeit stellt sie dem Unbeweglichen, als demjenigen, der den ersten Anstoß giebt, gegenüber. Wozu er den Anstoß giebt, dazu bildet sie die Vermittlung, wozu ihr kein Anstoß wird, das erreicht sie unmöglich. Frei steht Gott am Ende dieses Beweises bereits da, frei von jeder geschöpflichen Notwendigkeit, mächtig zu geben und zu wirken; ohnmächtig, zu empfangen und zu leiden. Doch das greift schon über das gesteckte Ziel hinaus.

§. 3.

Formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und Widerlegung entgegenstehender Ansichten.

Wenn in diesem und den entsprechenden Paragraphen der folgenden Kapitel von der Widerlegung entgegenstehender Ansichten die Rede ist, so soll es sich nicht gerade darum handeln, diejenigen zurückzuweisen, welche überhaupt keinen Gott zugeben, sondern vielmehr jene, die auf einem offenbar falschen Wege zur Kenntnis Gottes zu gelangen suchen. Es soll die formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis, wie sie sich aus dem heiligen Thomas und zumal aus seinen Beweisen des göttlichen Daseins ergiebt, entwickelt werden, indem das Werkzeug, welches dieser Erkenntnis dient und somit derselben sein Siegel und seine Form aufdrückt, nämlich die Vernunft, einer eingehenden Prüfung unterzogen wird. Daß der Atheismus der vernünftigen Schlußfolge widerspricht, folgt aus den Beweisen des heiligen Thomas von selbst.

14. Grundlegende Ansicht des heiligen Thomas.

Bereits aus dem eben erläuterten ersten Beweise ersieht jeder vorurteilsfreie Beurteiler zur Genüge, welche Ansichten mit Thomas von vornherein durchaus nicht verträglich sind. Worauf stützt sich in der That die Beweisführung des heiligen Lehrers? „Es ist eine durch die Sinne gewonnene Erfahrungsthatsache," so sind seine Worte (sensu constat), „daß sich manches in der Welt bewegt." Und was schließt er? „Also giebt es ein schlechthin Unbewegliches."

Zwischen diesen beiden Sätzen, wie sie da stehen, herrscht anscheinend ein Gegensatz, wie es kaum einen ähnlichen geben kann, und doch gehören beide einem und demselben Denkprocesse an. Der erste ist ein unmittelbares Ergebnis sinnlicher Anschauung; der zweite die Frucht der reinen Vernunfterkenntnis, die da allein eines wirklichen, endgültigen Schlusses fähig ist und folglich auch allein einen feststehenden Anfang und ein unverrückbares Ende aufzufassen vermag, während die Sinne auf das vermittelnde Sein, auf das bloße Vermögen, von einem Anfange auszugehen und zu einem abschließenden Ende zu gelangen, also auf den Stoff und die damit verbundene Bewegung ihrer Natur nach ausschließlich gerichtet sind.

Es ist dies das Eigentümliche in der thomistischen Gotteserkenntnis und spricht sich auch schon in diesem Beweise entschieden aus; daß nämlich zu ihrer Erzeugung Sinne und Vernunft vereint mitwirken müssen. Thomas schließt durch seine ebenso scharfe als einfache Ausdrucksweise es vollständig aus, sowohl daß die Vernunft des Menschen nur Sinnliches zu erkennen vermöge, als auch daß sie ohne Vermittlung der Sinne, aus rein natürlicher Kraft, irgendwie Gott schaue. Das Erstere ist ausgeschlossen durch die Schlußfolge: „also giebt es ein Unbewegliches"; denn nur was geistig ist und in dieser Beziehung im Gegensatze steht zum Sinne sowie zum Stoffe, ist unbeweglich. Das Zweite schließt er aus durch die Grundlage des ganzen Beweises, die da in einem Erfahrungssatze

der sinnlichen Anschauungsweise gipfelt. Die positive, von Thomas verteidigte Wahrheit, soweit sie bereits aus dem ersten Beweise erhellt, ist die: Die menschliche Vernunft als reines Vermögen ist ihrem Wesen nach durchaus geistig und kann deshalb bis zur Erkenntnis des Unbeweglichen, also des durchaus Stofflosen, vordringen; in ihrer naturnotwendigen Wirksamkeit aber ist sie durch die Natur selbst an den Stoff, also an die Sinne, gebunden und kann somit das Unbewegliche nur aus dem Beweglichen, das Unsichtbare nur aus dem Sichtbaren, Gott nur aus den stofflichen Geschöpfen erschließen: invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Diese Auffassung der Art und Weise des menschlichen Erkennens enthält durchaus keinen Widerspruch. Oder ist nicht etwa auch das Licht seiner Natur nach ganz rein und trotzdem hat es je nach der Farbe, auf die es fällt und von der es gebrochen wird, eine dementsprechende natürlich einheitliche Erscheinung und Wirksamkeit! Doch mag Thomas sich selbst erklären.

15. Stelle aus Thomas.

„Aristoteles", so schreibt er,[4]) „hat den Mittelweg beschritten (zwischen Plato und Demokrit); er nahm nämlich an,

---

[4]) S. th. 1. qu. 84. art. 6. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (2 de an. cum Platone, intellectum differe a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum; ut patet in primo de generat. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum

daß die Vernunft von den Sinnen dem Wesen nach unterschieden sei. Dieser Unterschied besteht nun darin, daß die Sinne keinerlei Thätigkeit haben, ohne dabei wesentlich an den Stoff gebunden zu sein; sonach ist diese Art Thätigkeit nicht die reine und alleinige Thätigkeit der Seele, sondern geht in ihrem innersten Wesen von Körper und Seele zugleich aus, insoweit beide zu einer einheitlichen Natur verbunden sind. Demzufolge ist es einfach zuzugeben, daß die stoffliche Außenwelt auf die Sinne unmittelbar einwirkt. Die Vernunft aber hat eine ihr ganz allein eigentümliche Thätigkeit, die in ihrem Wesen durchaus nicht an den Stoff gebunden ist. Da nun aber nichts Stoffliches auf etwas Unstoffliches unmittelbar zu wirken vermag, so ist es einleuchtend, daß die von außen auf die Sinne stattfindende Einwirkung, die nur bis zur Erzeugung des Phantasiebildes reichen kann, nicht genügt zur Bethätigung der Vernunft, sondern daß dazu etwas Höheres erfordert wird, was Aristoteles die „einwirkende Vernunft" (intellectus agens) nennt. Es ist also unrichtig, wenn gesagt wird, das menschlich-geistige Verstehen werde nur von dieser höheren „einwirkenden Vernunft" hervorgebracht; ebenso wie es falsch wäre, wenn behauptet würde, der sinnliche Ein-

---

imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente ut ipse dicit; non tamen ita, quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus. facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

druck genüge allein dazu. Die eigentliche Aufgabe der „einwirkenden Vernunft" besteht vielmehr darin, daß sie die von den stofflich-sinnlichen Eindrücken herrührenden Phantasiebilder von den stofflichen Seinsbedingungen, von denen der zeitlichen und örtlichen Beschränktheit nämlich, losschält und dieselben in ihrer Unveränderlichkeit und geistigen Allgemeinheit als Gegenstand der Erkenntnis dem Vernunftvermögen vorstellt. In diesem Sinne allein ist es somit richtig zu behaupten, daß von Seiten der Phantasiebilder die geistige Vernunftthätigkeit durch die Sinne mitverursacht werde und demnach auch der Stoff seine Kraft zu wirken offenbare. Weil aber die Vernunft eine zu hohe Fähigkeit ist, als daß sie von den durch stoffliche Bedingungen beschränkten Phantasiebildern unmittelbar bethätigt werden könnte, so ist die „einwirkende Vernunft" noch notwendig, auf daß die Phantasiebilder losgeschält werden von allen stofflichen Bedingungen und so auf das reine geistige Vermögen, die „empfangende oder leidende Vernunft", einwirken können."

Wenn deshalb Augustin[5]) meint: „daß nicht von den Sinnen die edle Einfachheit und Aufrichtigkeit der Wahrheit zu erwarten sei", so leugnet er damit wohl, daß von den Sinnen allein die geistige Thätigkeit verursacht werde; keineswegs aber, daß die Sinne an dieser Verursachung einen unmittelbaren Anteil haben; vielmehr erkennt der Mensch, Dank der „einwirkenden Vernunft", die Wahrheit in unveränderter, unbeweglicher Weise aus den veränderlichen und beweglichen Dingen; das Phantasiebild liefert nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas die „materia causa", den Stoff für die verursachende Thätigkeit der „einwirkenden Vernunft" etwa das Buch zum Lesen, die Farben für das Sehen.

---

[5]) Aug. in lib. 83. Qu. qu. 9. princ.: „Non est exspectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus.

16. Erläuternder Text.

Da ist doch kaum mehr daran zu zweifeln, wie die menschliche Vernunft nach Thomas aus dem Veränderlichen das Unveränderliche, aus dem Beweglichen das Unbewegliche, aus der Wirkung die Ursache erschließt; wie überhaupt ihre Thätigkeit eine wesentlich abschließende ist. Dies erhellt aber noch mehr, wenn der dem eben angeführten folgende Artikel in Betracht gezogen wird. Diesem gemäß genügt nicht die thatsächlich einmal vollzogene Losschälung des Phantasiebildes von den einschränkenden stofflichen Bedingungen, zu welcher die „einwirkende Vernunft" erfordert wird; — sondern jedes Mal, wenn die Vernunft etwas von neuem erkennen oder es sich bestimmter und eingehender vergegenwärtigen will, bedarf sie wieder des Phantasiebildes; gleichwie etwa der Leser des Buches, wenn er etwas von neuem lesen will, trotzdem die Kunst zu lesen vom Buche nicht gegeben werden kann, sondern ganz und wesentlich im Leser ist. „Der eigentliche Gegenstand der menschlichen Vernunft ist das Wesen oder die innere Natur eines Dinges, wie sie im Stoffe existirt und gerade vermittelst solcher Naturen, insoweit sie im sichtbaren Stoffe vorhanden sind, steigt der Mensch empor zu einiger Erkenntnis des Unsichtbaren. Denn es ist offenbar für eine solche Natur wesentlich notwendig, daß, wenn sie einmal in der Wirklichkeit existirt, sie als eine einzelne existirt; eine solche Einzelnexistenz aber kann ohne den Stoff, der da die wesentlichste Vorbedingung für Zeit und Ort ist, gar nicht gedacht werden; es kann nun einmal z. B. kein Stein existieren, ohne daß er, dieser bestimmte Stein, in dieser bestimmten Lage, und in diesen bestimmten Verhältnissen ist, und ähnlicher Weise besteht kein Pferd, kein Mensch ꝛc. im allgemeinen, sondern dieser Mensch, dieses Pferd mit der ganz bestimmten Größe, Farbe u. s. w. ist in Wirklichkeit vorhanden. Also kann auch die Natur „Stein, Mensch, Pferd" ꝛc. gar nicht, wie sie in Wirklichkeit ist, erkannt werden, außer wenn sie erkannt wird,

insoweit sie in bestimmten, beschränkten Verhältnissen sich vorfindet. Alles Beschränkte und Gesonderte aber wird nur durch den Sinn und in letzter Linie im Phantasiebilde aufgefaßt und deshalb muß sich die Vernunft immer wieder zum Phantasiebilde wenden, um die allgemeine Natur, die allein unmittelbarer Gegenstand ihrer Kenntnis ist, in ihrem besonderen, durch Zeit und Ort bedingten Dasein, also gemäß der wirklich bestehenden Wahrheit zu erforschen." [6])

17. Folgerungen.

Daraus geht hervor: 1) Die menschliche Vernunft erkennt ihren Gegenstand nach Maßgabe seiner Existenz im Stoffe. 2) Das Stoffliche steht zur Vernunft als wirkende Ursache in Beziehung, ist, wie Thomas dies ausdrückt, die materia causae, mit anderen Worten: es bringt das Phantasiebild hervor;

---

[6]) S. th. 1. qu. 84. art. 7. Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materiam cognoscit. Intellectus autem humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali exsistens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide et de ratione naturae equi est, quod sit in hoc equo et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cujuscunque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari exsistens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem et ideo necesse est ad hoc quod intellectus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

die „einwirkende Vernunft“ (intellectus agens) aber, die eben nur thätig ist, aber durchaus nicht den Gegenstand dieser Thätigkeit in sich einschließt, sonach auch ihrer Natur nach keine bestimmte Richtung in ihrem Thätigsein verfolgt, wirkt mit der ihr wesentlich eigentümlichen Kraft, die innere Wesenheit von den stofflichen Bedingungen loszuschälen, abstrahierend auf dasselbe ein. 3) Die Vernunft als Vermögen ist ihrer Natur nach innerlich, immanent, bleibt in sich selbst bei ihrer Thätigkeit und ist im reinen Erkennen des abstrahierten Wesens durchaus nicht vom Stoffe abhängig; denn einerseits bleibt das Phantasiebild, welches allein seiner Natur nach mit dem Stoffe in notwendigem Zusammenhange steht, außerhalb des eigentlichen Vernunftvermögens, andererseits aber ist die „einwirkende Vernunft“, die in unmittelbarer Beziehung zum geistigen Erkennen steht, ebenso geistig und ebenso auf das Allgemeine gerichtet, wie die „empfangende“, welche das kraft der „einwirkenden Vernunft“ von allen stofflichen Schranken losgelöste (abstrahierte), nunmehr also rein geistige Bild des einzelnen stofflichen Wesens, die Idee, in sich aufnimmt. 4) Die Vernunft kann ihrer Natur nach bei den stofflichen beschränkenden Seinsbedingungen nicht stehen bleiben, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, sondern dringt bis zum innersten Wesen jedes Dinges, bis zum ersten Formalgrunde im selben vor, der da bewirkt, daß das Ding, so lange er darin sich vorfindet, dieses ist und kein anderes; sie gelangt bis zur unmittelbarsten Wirkung des ersten Seinsgrundes und erreicht sonach die leitende Spur für die Ursächlichkeit Gottes.

Das stoffliche Sein ist seinem Wesen nach beweglich, trägt aber innerhalb seiner selbst die Spur des Erstbewegenden-Unbeweglichen und nur kraft dieser Spur, die in jedem stofflichen Sein besteht; nur kraft des inneren Wesens, nur kraft der leitenden einen gewissen Halt gebenden Substanz, als der ersten Wirkung des Urgrundes, wird die thatsächliche Bewegung, also die thatsächliche Äußerung des Vermögens zur

Entwickelung, welches dem Stoffe als solchem innewohnt, in Wirklichkeit ermöglicht. Gerade aber dieses Wesen, der Quell aller irgend welcher Beständigkeit im Bereiche des Stofflichen, ist Gegenstand des rein geistigen Vernunftvermögens.

So hat der Mensch in seiner Natur das Vermögen der Sinne und kann damit unmittelbar das Besondere, an und für sich Stoffliche auffassen; er hat ebenso das Vermögen der Vernunft und faßt damit das Unbeweglich-Allgemeine, die Ursache der etwaigen Beständigkeit im Dinge selbst, sein innerstes Wesen nämlich, auf. Kraft seiner Natur also, die beide Arten von Vermögen trägt, gewinnt der Mensch die thatsächliche Kenntnis des Unbeweglichen, Allgemeinen, soweit es im Beweglichen, Besonderen vorhanden ist und schließt daraus auf das Dasein dessen, welcher seiner innersten Natur und seinem ganzen Sein nach der notwendig und wesentlich Unbewegliche ist und der durch seine wirksame Kraft die Spuren dieser Unbeweglichkeit über den Stoff verstreut oder vielmehr in denselben versenkt hat.

Von den dieser Auffassung gegenüberstehenden Systemen verdient als das bestrickendste eine besondere Aufmerksamkeit der Ontologismus. Es seien für jetzt nur Aussprüche seiner Verteidiger angeführt, damit zuvörderst gleichsam der Thatbestand festgestellt werde. Der einsichtige Leser wird keine Mühe haben, auf Grund des Vergleiches dieser Aussprüche mit den zwei oben angeführten Stellen aus Thomas den schroffen Gegensatz zu durchschauen, in welchem dieses System zum heiligen Lehrer steht. Später wird zudem die sich darbietende Gelegenheit benützt werden, um den offenbaren Widerspruch zu zeigen, welcher es der gesunden Vernunft gegenüberstellt. Es genügt für dieses Kapitel, die feindlichen Heerlager zu überschauen.

18. Ontologisten.[7])

Malebranche schreibt so: „Von den materiellen Dingen gehen durchaus keine Ideen aus, die denselben ähnlich sind

[7]) Malebranche: Recherche de la verité. Liv. III, 2me. p. ch. 2: „Les objets materiels n'envoient point d'espèces qui leur

und sonach deren Kenntnis vermitteln könnten." „Die Seele hat nicht das Vermögen, Ideen hervorzubringen." „Wir sehen keineswegs die äußeren Gegenstände durch die Ideen, die mit uns geschaffen worden; auch bringt sie Gott nicht jedesmal in uns hervor, als wir ihrer bedürfen." „Wir

---

ressemblent"; ch. 3: „L'âme n'a point la puissance de produire les idées"; ch. 4: „Nous ne voyons pas les objets par des idées créées avec nous. Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin"; ch. 6: „Nous voyons toutes choses en Dieu . . . il n'y a que lui qui nous puisse éclairer en nous representant toutes choses". Cfr. deuxième entretien sur la metaphysique.

Gioberti, vol. I. dell' Introduzione (ed. di Brusselle): „L'idea è universale, immensa, infinita . . . si congiunge seco (con lo spirito) mediante l'atto creativo, come sostanza e causa prima con quel modo arcano con cui l'ente penetra le sue fatture"; c. 3: „L'idea illumina le menti e diffonde per ogni dove la luce intellettiva, che rende apprensibili le cose e le loro attinenze .... Nell' adoperare questo vocabolo (idea) voglio significare non già un concetto nostro, né altra cosa et proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto s'affaccia all' intuito dell'uomo."

Fabre, Defense de l'Ontologisme p. 1: „L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la realité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes ou des modifications de notre âme, qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets necessaires, immuables, éternels, absolus: qu'elles se concentrent dans l'être simplement dit, et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière, dans la quelle nous voyons toutes les vérités intelligibles, universelles, et absolues."

Cf. Ubaghs, De la nature de nos idées et de l'Ontologisme en général §. III et V: „Dieu, l'être parfait, toujours présent à l'esprit, est aperçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception directe de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire."

Branchereau, praelectiones philosophicae sect. 1. n. 36: „Realitas, quae menti nostrae tanquam idea objicitur, est Deus solus, proindeque Deum immediate percipimus."

sehen alle Dinge in Gott; . . . . nur er und nichts anderes kann uns aufklären, indem er selber uns alles vorstellt."

Gioberti erläutert dies: „Die Idee erleuchtet die Vernunft und verbreitet überall ihr jedes Verständniß öffnendes Licht, das da die Dinge und ihre Eigenschaften fähig macht, geistig aufgefaßt zu werden . . . . mit diesem Worte „Idee" will ich jedoch durchaus nicht einen Begriff von uns (un nostro concetto) bezeichnen oder etwas anderes Geschaffenes oder eine irgendwie geschaffene Vollkommenheit unseres Geistes, sondern das schlechthin Wahre und Ewige, das sich unserm Geiste entgegenwirft."

Fabre ebenso: „Der Ontologismus ist ein System, in welchem, nachdem der Beweis von der unabhängigen Wirklichkeit der allgemeinen Ideen erbracht ist, man die Annahme aufstellt, daß diese Ideen keineswegs Formen oder Eigentümlichkeiten unserer Seele bilden, sondern daß sie überhaupt nicht geschaffen sind . . . . daß sie im An-Sich-Sein ihren Mittelpunkt haben, und daß dieses einfache Schlechthin-Sein der erste Gegenstand ist, den unser Geist erfaßt, sowie auch das Licht, in welchem wir die geistigen Wahrheiten sehen."

Ubaghs in derselben Weise: „Gott als vollkommenes Sein, welches dem Geiste immer gegenwärtig ist, wird erfaßt durch die vernünftige Anschauung, die da unmittelbar geschieht durch eine direkte Erfassung der Seele, ohne daß irgend ein Bild oder irgend welche Idee die Vermittlung übernimmt."

Branchereau: „Was durch unseren Geist als Idee geschaut wird, ist Gott allein", und beinahe mit denselben Worten wie Fabre: „Dieses unendliche Wesen ist die erste Idee, welche unser Geist erfaßt." Zu vergleichen weitere Stellen bei Lepidi: de Ontologismo. Lovanii. S. 5 et sq.

19. Gegenüberstellung von Thomas und den Ontologisten.

Der Gegensatz zu Thomas ist in den beiderseitigen Ausdrücken schon merkbar. Im Ontologismus ist Gott die Anfangsidee; bei Thomas die Schlußidee. Im Ontologismus wird das Veränderliche im Unveränderlichen, alles nämlich in Gott, geschaut. Thomas erkennt das Unveränderliche im Veränderlichen. Der Ontologismus kennt gar keine Bildung von Ideen; Thomas giebt sogar dem Stofflichen wirksamen Anteil an deren Erzeugung und erklärt sie dann selbstverständlich als Eigentum und edelste Frucht der menschlichen Natur. Der Ontologismus leugnet, daß der Mensch die Ideen von außen erhält; Thomas aber behauptet, daß im Bereiche der natürlichen Erkenntnis alle Ideen von außen kommen (acceptae a rebus) und daß, gleichwie das hineinstrahlende Sonnenlicht nichts anderes im Zimmer sichtbar macht, als was sich darin vorfindet und sich selbst erst auf Grund der beleuchteten Gegenstände, so auch das Licht der „einwirkenden Vernunft" nichts anderes für die Vernunft geistig erkennbar macht, als was im Phantasiebilde sich vorfindet, von dem es das Dunkel der stofflichen, beschränkenden Seinsbedingungen fortnimmt.

Thomas kann sich gar nicht bestimmter aussprechen als er es im „Commentar zur Aristotelischen Metaphysik" thut: „Solche Philosophen können nicht die Bewegung geistig auffassen. Da aber die Bewegung die Grundlage aller stofflichen Entwicklung ist, so entziehen sie sich dadurch alle vernünftigwahre Erkenntnis des stofflichen Seins." Zudem schreibt er noch ganz ausdrücklich im Commentar zu Boëtius:[8]) „Der

[8]) In Boët. de Trin. qu. 5. art. 2 ad 3. Ad tertium dicendum quod de primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subjecto vel parte subjecti, sed tanquam de termino ad quam naturalis scientia perducit. Terminus autem non est de natura rei cujus est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam; sicut terminus lineae non est linea, sed habet

Erstbewegende (primus motor) in der natürlichen Entwicklung ist nicht Gegenstand der Naturwissenschaft, wie etwa die Pflanze, die Sterne, deren Wesen ein Teil der Gesamtnatur bildet und sonach auch von der Naturwissenschaft erforscht zu werden vermag, sondern er wird von der natürlichen Vernunft nur erreicht als Schlußpunkt (terminus), zu welchem alle Wissenschaft von der Natur notwendig führt. Der Schlußpunkt aber nimmt nicht am Wesen des Dinges teil, das er endgültig begrenzt, sondern es besteht nur eine Beziehung zwischen demselben und dem Dinge selber, etwa sowie der Punkt, die Grenze der Linie, seiner Natur nach keine Linie ist, sondern nur Beziehung hat zur Linie. So besteht wohl auch zwischen dem Erstbewegenden der Natur und den natürlichen Dingen eine Beziehung; der erstere hat aber ein durchaus und gänzlich verschiedenes Wesen. Diese Beziehung besteht nun darin, daß er den Anstoß zur Bewegung giebt und gemäß dieser Beziehung also als bewirkende oder vielmehr bewegende Ursache wird er Gegenstand der natürlichen Erkenntnis; nicht nach seinem Wesen, sondern als Beweger."

20. Andere Irrtümer.

Auf demselben Boden wie der Ontologismus steht der Traditionalismus des Bonald, Bautain, Ballanche, Bonnety u. A.; ebenso das System der eingebornen Ideen und, so sonderbar es klingen mag, auch die Voraussetzung des Lammenais, Alex von Siegen, Hermes ꝛc., nach welchen in allem erst der übernatürliche Glaube feste Gewißheit verleihe. Von einem jeden dieser Systeme wird die starke Grundlage des thomistischen sensu constat geleugnet oder noch allgemeiner,

---

aliquam habitudinem ad eam. Ita et motor primus habet aliquam habitudinem ad res naturales, est tamen alterius naturae ab eis. Habet enim habitudinem ad eas, in quantum influit eis motum; et sic cadit in consideratione naturalis, non secundum ipsum, sed in quantum motor.

sie alle entziehen der menschlichen Vernunft die selbständige Kraft, Ideen zu erzeugen und auf Grund derselben die Möglichkeit unerschütterlicher Gewißheit, selbst für die Erkenntnis des Daseins Gottes. Damit verzichten sie aber auch auf die vernunftgemäße Verbindung dieser beiden Thatsachen: 1) Gott ist die Ursache der stofflichen Welt, sowie überhaupt alles Geschaffenen; 2) er ist seinem substanziellen Wesen nach völlig geschieden vom Wesen der Geschöpfe.

Thomas bezeichnet bereits in seinem ersten Beweise energisch die ganze Richtung seiner natürlichen Gotteserkenntnis, die sich in den Worten zusammenfassen läßt: Eben weil Gott die bewegende und bewirkende Ursache von allem ist, eben deshalb ist er seiner Natur nach getrennt von der Natur aller Geschöpfe. Zugleich stellt er aber auch bereits in diesem Beweise die Wahrheit fest, daß der natürlichen Vernunft das Wesen Gottes notwendig unzugänglich ist. Von Natur aus ist die menschliche Vernunft darauf angewiesen, ihren Gegenstand aus dem Stofflichen heraus zu schöpfen und somit das Unbewegliche im Beweglichen zu finden; — das Bewegliche aber schließt kraft des inneren Wesens von seinem subjektiven Sein den ersten Anstoß zur Bewegung aus; — also kann die menschliche Vernunft gar nicht mit ihrer natürlichen Kraft das Wesen des schlechthin Unbeweglichen finden. Mit derselben Notwendigkeit, mit welcher der Stoff auf das Dasein eines Erstbewegenden zeigt, stellt derselbe auch die Wesensgeschiedenheit des letzteren auf und verzichtet die natürliche Vernunft auf die Kenntnis dieses Wesens.

§. 4.

Der heilige Thomas und sein Verhältnis zur kirchlichen und profanen Wissenschaft.

21. Die heidnische Philosophie.

Thomas steht mit seiner bis jetzt entwickelten Ansicht durchaus auf dem Boden des Altertums und der christlichen

Überlieferung. Wie Thomas sich zum Aristoteles verhält, das zeigt schon der eben erläuterte Beweis, welcher gerade aus Aristoteles ohne Einschränkung entlehnt und von Thomas nur bis zur Vollendung weiter geführt worden ist. Übrigens meint schon Laktanz, indem er die heidnische Philosophie in ihren Hauptvertretern kurz zusammenfaßt:[9]) „Obgleich Aristoteles

---

[9]) Lactantius, divin. instit. lib. I. c. 5. Aristoteles, quamvis ipse secum dissideat, ac repugnantia sibi dicat et sentiat, in summo tamen unam mentem mundo praeesse testatur. Plato, qui omnium sapientissimus judicatur, monarchiam plane aperteque defendit; nec aethera, aut rationem aut naturam, sed ut est, Deum nominat; ab eo mundum hunc perfectum atque mirabilem facricatum esse. Quem Cicero, secutus atque imitatus in plurimis, Deum frequenter confitetur ac supremum vocat in eis libris, quos de legibus scripsit, ab eoque regi mundum argumentatur.

Gregor von Nazianz, orat. 28. 6. Etenim quod Deus sit et princeps quaedam causa, quae res omnes procreavit atque conservat, tum oculi ipsi, tum lex naturalis docet: illi, dum rebus in aspectum cadentibus aciem figunt easque et pulchre fixas et stabiles esse, et progredi, atque immote, ut ita dicam, moveri volvique perspiciunt: haec autem, cum per res oculis subjectas, ac recto ordine collocatas, auctorem eorum certo quidem ratiocinando assequitur; und l. c. —12:

Media autem inter nos ac Deum corporea haec caligo interjecta est; non secus ac nubes illa olim inter Aegyptios et Hebraeos . . . . Quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quisquam, quamlibet gressum urgeat, umbram suam praetereat . . . aut oculus rebus in aspectum cadentibus extra intermediam lucem et aërem conjungatur, aut pisces extra aquam natent; ita etiam impossibile est eis, qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensibilium rerum adminiculo, rebus iis, quae animo ac ratione intelliguntur, omnino conjungi. Semper enim obiter sensibile aliquid rerum nostrarum incidet, quantumvis maxime nostra mens ab iis rebus quae in aspectum cadunt, abstracta atque in seipsam collecta, res cognatas et oculorum aciem fugientes assequi ac percipere contenderit.

Athanasius adv. haer. 4. 20, 34 et 35. Eam ob rem naturam creatam suo Verbo tam apte composuit, ut quia ipse ex sua natura videri non potest, solum ex operibus ab hominibus cognosci

an vielen Stellen mit sich selbst in Widerspruch ist, und oft das Gegenteil von dem sagt, was er früher behauptet hatte, so kann doch aus seinen Schriften mit völliger Sicherheit entnommen werden, daß ein Geist der ganzen Welt vorgesetzt sei. Plato, welcher unter allen Philosophen als der weiseste gefeiert wird, nimmt offen und klar die einheitliche Weltregierung mit einem Gotte an der Spitze an und nennt diesen auch nicht Aether oder Vernunft oder Natur, sondern wie er wirklich ist, Gott, den Gründer dieser vollkommenen und wundervollen Welt. Nach ihm bekennt auch Cicero, der in den meisten Lehren dem Plato folgte, Gott sehr häufig und beweist, zumal in den Büchern, welche er „über die Gesetze" geschrieben hat, daß er der höchste sei und daß von ihm die Welt regiert werde."

---

possit . . . . Nec enim sua invisibili natura abusus est Deus (nemo id causetur), nec se hominibus plane ignotum reliquit: vero, ut modo dicebam, sic naturam creatam composuit, ut, quamvis ex natura sua videri non queat, ex operibus cognoscatur.

Thomas S. th. 1. qu. 12. art. 12. Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde se tantum nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota virtus Dei cognosci et per consequens ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est omnium prima causa excedens omnia sua causata.

Theophilus Alexand. ad Autolycum I. cap 5. Nam quemadmodum anima in homine non videtur, sed, cum fugiat humanos visus, ex motu corporis intelligitur, ita et Deus humanis oculis videri non potest, sed ex providentia et operibus intelligitur.

22. Die Väter über das Dasein Gottes.

Es sei der Kürze halber erlaubt, nur wenige Stellen aus den Vätern anzuführen; sie werden genügen, um dem vorliegenden Zwecke gemäß darzuthun, daß die thomistische Art und Weise, das Dasein Gottes zu beweisen, in nichts sich von der unterscheidet, welche den Vätern geläufig ist.

Gregor von Nazianz schreibt (hom. 28. Migne tom. 2 p. 31): „Denn, daß Gott sei und zwar die höchste Ursache, die alles geschaffen hat und erhält, das sagen uns die Augen selber (sensu constat) und das Gesetz der Natur: und zwar jene, wenn sie die Dinge anschauen und sehen, wie sie in schöner und beständiger Ordnung sich entwickeln und sich ohne Rast bewegen und drehen; — dieses aber, das Gesetz des natürlichen Erkennens, wenn es von diesen den Augen zugänglichen Dingen ausgeht und durch regelrechtes Schließen zum Urheber des Ganzen gelangt."

Als ob Thomas selber spräche. Weiter (oratio 12.): „Mitten zwischen uns und Gott ist das stoffliche Dunkel, nicht anders wie ehemals die Wolkensäule zwischen den Ägyptern und Israeliten . . . . Gleichwie aber niemand, so schnell er auch läuft, über seinen Schatten hinausgehen oder gleichwie das Auge die Dinge, welche in seinen Bereich fallen, nur vermittelst des Lichtes und der Luft sehen, und der Fisch nur im Wasser schwimmen kann, ebenso vermögen die an den Körper Gebundenen nur mit Hilfe der stofflichen und den Sinnen zugänglichen Dinge jenes zu erfassen, was vom Geiste verstanden wird."

„Gott, der in seiner Natur nicht geschaut werden kann," so Athanasius (Adv. haer. 4, 20.), „vermag von den Menschen nur aus den Geschöpfen erschlossen zu werden," gleichwie das Talent des Künstlers z. B. des Phidias aus den Werken erschlossen wird; — „denn weder solle jemand meinen, Gott habe seine wesentlich unsichtbare Natur gemißbraucht, noch, er habe sich von den Menschen ganz und gar abgeschlossen, so

daß es eine reine Unmöglichkeit wäre, ihn zu erkennen. Er hat vielmehr die geschaffene Natur so gestaltet, daß er, obgleich seinem Wesen nach unsichtbar, trotzdem aus seinen Werken erkannt werden kann." Ist es nicht genau dasselbe, was Thomas sagt (S. th. 1. qu. 12. art. 12.): „Unsere natürliche Erkenntnis hat ihr Fundament in den Sinnen und erstreckt sich gerade so weit als die Sinne zu führen vermögen?" Damit stimmt auch überein, was Theophilus von Antiochien an Autolykus schreibt (lib. I. c 5.): „Wie die Seele des Menschen nicht durch das Auge geschaut, sondern aus der Bewegung des Körpers erschlossen wird, so wird Gott nicht geschaut durch die menschliche Vernunft, sondern aus der Vorsehung und seinen Werken erkannt; wie man aus der Bewegung des Schiffes den Steuermann erkennt, so aus der Regierung der Welt Gott."

23. Kirchliche Entscheidungen.

Diese und ähnliche Zeugnisse werden endlich durch die kirchliche Lehrautorität in folgenden Aussprüchen zusammengefaßt.

Nachdem die Kirche vermittelst ihres höchsten Organs bereits im Laufe der Jahrhunderte mehrfach sich sowohl gegen jene gewandt, welche wie Pelagius, Abälard, Raimundus Lullus, den Rationalismus begünstigten und mit der natürlichen Kraft ihrer Vernunft die Geheimnisse des Glaubens begreifen wollten als auch gegen die anderen, die da wie Nikolaus von Ultricuria (1348) im vierzehnten Jahrhunderte der rein vernünftigen Forschung jegliche Gewißheit und somit der natürlichen Vernunft allen wahren Werth absprachen, ja sogar die evidente Gewißheit des Daseins der Außendinge leugneten, hat sie in neuerer und neuester Zeit die darauf bezüglichen Wahrheiten noch klarer und schärfer hingestellt.

So lauten die Erklärungen Bautains, welche vorher die Approbation des apostolischen Stuhles erlangt hatten:[10]) 1) „Die

[10]) Denzinger: Enchiridion Nr. 1488. Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet. Fides, donum coeleste,

natürliche Kraft der Vernunft kann das Dasein Gottes mit Gewißheit beweisen; der Glaube, ein Geschenk Gottes, ist später als die Offenbarung der natürlichen Vernunft, kann deshalb nicht passenderweise zum Beweise des Dasein Gottes gegen einen Gottesleugner angeführt werden." 2) „Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voran und führt zu demselben vermittelst der Offenbarung und der Gnade."

Die erstere Erklärung wurde fast wörtlich fünfzehn Jahre nachher, 1855, von Pius IX. dem Bonetty als Widerruf vorgeschrieben.

Dahin gehört auch die Verurteilung folgender Sätze des Ontologismus, welche 1861 von Pius IX. ausging: 1) Die metaphysischen Wahrheiten und namentlich die Existenz Gottes lassen sich nicht streng beweisen; — 2) alle aus der reinen Vernunft geschöpften Beweise Gottes beruhen vielmehr auf einem natürlichen Glauben; — 3) außer unserem eigenen Innern erkennen wir nichts Übersinnliches ohne Unterricht und folglich in letzter Linie ohne göttliche Offenbarung.

Diesen Erklärungen und Entscheidungen hat das vatikanische Konzil die Krone aufgesetzt mit den Worten (cap. II. de revelat.): Die Kirche lehrt und hält daran fest, daß Gott, der Urgrund und letzte Zweck aller Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden kann; denn „durch das was geschaffen ist, kann vom Geschöpfe der unsichtbare Schöpfer erfaßt und erkannt werden."

---

posterior est revelatione proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum alligari convenienter nequit. — Nr. 1492. Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

Vaticanum. cap. II. de revel. Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Aber nicht nur die Kirche, auch die modernste Naturwissenschaft vereinigt sich ganz offenbar in diesem Beweise aus der Bewegung mit Thomas. Das graue Altertum und die modernste Wissenschaft finden sich im Engel der Schule vermittelst ihrer am meisten maßgebenden Naturprincipien wieder; von einem Ende bis zum anderen reicht die unverwüstliche Gewalt seiner Vernunft. Es würde dieser Abhandlung etwas fehlen, wenn nicht dargelegt würde, wie die moderne Naturwissenschaft gerade bei der Untersuchung, die hier vorliegt, sich dem Aquinaten nähert und unter seinen Fittichen endlich Rast und Ruhe sucht.

24. Die Ansicht der neuesten Naturwissenschaft über die Bewegung. — Der physikalische Verein zu Breslau.

Die neueste Naturwissenschaft giebt dem ersten Gottesbeweise des heiligen Thomas ein wahrhaft erdrückendes Gewicht. Damit soll nicht gesagt sein, daß derselbe mit der alten Newton'schen Gravitationstheorie nicht bestehen könne; wohl aber daß die neuesten Ergebnisse der Naturforschung positiv und mit allen Kräften zu ihm drängen. Es ist ja klar und selbst von Newton, dem Erfinder der Gravitationstheorie, anerkannt, daß, wenngleich innerhalb der Körper selbst eine gegenseitige Anziehungskraft und damit eine gewisse Quelle der Bewegung angenommen werde, dennoch ohne ein außerhalb des geschöpflichen Verbandes stehendes, lebendig einwirkendes Centrum, eine thatsächliche Bewegung, also die Bethätigung der inneren Anziehungskraft nicht denkbar ist. Wenn das eine vom anderen in der Äußerung seiner Thätigkeit gleichmäßig abhängig ist, so erscheint offenbar ein drittes als notwendig, um eine solche Äußerung thatsächlich zu veranlassen.

Doch mögen zuvörderst die Vertreter der neuesten Naturforschung sprechen. Sie finden sich alle zusammen in der Behauptung: „Die Bewegung werde einzig und allein durch Druck von außen veranlaßt." So lauten ihre Worte. (Vgl. Zeitschr. „Natur" Jahrg. 1878, Nr. 44, S. 581.)

„I. Thesis. Nach dem Gesetze für die allgemeine Schwere werden von allen und zu allen Himmelskörpern die mechanischen Bewegungen unseres Sonnensystems, sowie alle Naturerscheinungen auf unserer Erde verursacht und ausgeübt. Erklärung: Der Begriff der allgemeinen Schwere oder Gravitation bedingt, dem Sinne nach ausschließlich, einen allgemeinen „Druck" von Außen her auf die Erdoberfläche und zwar in konzentrischer Richtung nach dem Erdinnern hin. Diese Kraftwirkung, die unstreitig vorhanden ist und nach dem Centrum strebt, ist die Newton'sche „Centripetalkraft". Woher diese überall auftretende Kraftwirkung geübt wird, welche die Himmelskugeln gegenseitig an einander antreibt und um einander herumtreibt, konnte der Entdecker des Gravitationsgesetzes deshalb nicht ergründen und nachweisen, weil zu jener Zeit die Vorstellung einer Mechanik für Licht und Wärme gänzlich fehlte.

II. Thesis. Die Annahme von einer der Materie innewohnenden Anziehungskraft ist eine irrtümliche und irreleitende; denn die scheinbare Anziehung von Molekel zu Molekel ist physikalisch niemals nachgewiesen worden, und existiert in der That nirgends, weder auf noch in der Erde, noch zwischen den übrigen Himmelskörpern. Erklärung. Eine Voraussetzung von anziehenden Kräften und Kräftchen bildet leider noch die Basis des heutigen physikalischen Lehrgebäudes. Dieser große Irrtum muß unbedingt gänzlich beseitigt werden, wenn eine richtige Anschauung der Veranlassung der Bewegungen der Körper in der Natur Platz greifen soll. Die Aufstellung der Anziehungskraft ist lediglich auf Grund einer theoretischen Spekulation erfolgt; man brauchte eine Erklärung für die Bewegungsveranlassung der Körper, welche in freien Räumen einander augenscheinlich bald fliehen, bald sich wieder zu nähern versuchen. Der große Mathematiker Newton gestand in seinem berühmten Werke ein: „In physikalischer Beziehung habe er den Sitz und das Wesen derjenigen rätselhaften Kraft, welche die Himmelskugeln freischwebend in ihren Bahnen erhalte, ebensowenig wie die Alten erkannt, wenn er auch seinen

mathematischen Berechnungen die Voraussetzung der Attraktion zu Grunde lege." Der kühne Forscher fügt aber diesem offenen und deutlichen Geständnisse noch ahnungsvoll hinzu: „Die Physiker würden vielleicht die Ursache der verschiedenen Anziehungs-Erscheinungen besser einer entgegengesetzten Wirkungsweise, also irgend welchem Stoße oder Drucke zuschreiben." Die Anziehung ist und war, wie den Gelehrten bekannt, nur eine Hypothese.

III. Thesis. Alle Bewegungen sind cölesten Ursprunges und rühren vom cölesten Drucke der Massen aus der Ferne her. Plusdruck steht dem Minusdruck aus größerer oder geringerer Entfernung gegenüber und zwar ist die Intensitäts-Veränderung des Plusdruckes, sowie des Minusdruckes, naturgemäß dem Gravitationsgesetze unterworfen. Erklärung. Durch den fortwährenden Austausch der Aktivität und Passivität aller Körper im All ist die ewige, ungeschwächte Erhaltung der Bewegung im Universum erklärt (?!) Gegenseitiger Druck und Gegendruck der Massen ist die positive und negative Wirkungsart von Körper zu Körper, von Molekel zu Molekel, auf Erden wie in anderen Räumen. Cölester Druck aus der Ferne ist auf alle Himmelskörper unausgesetzt wirksam; wir nennen ihn auf Erden „allgemeine Schwere" oder „Erdmagnetismus" und empfinden diesen cölesten Druck dadurch, daß alle aufgeworfenen Körper wieder zur Erdoberfläche zurückkehren. Wenn aber dieser cöleste Druck von allen Seiten auf einen Himmelskörper gleich stark wirkte, so wäre dieser genötigt, stille zu stehen, was bekanntlich nie vorkommt. Es kann Bewegung überhaupt nur dann stattfinden, wenn entweder von einer Richtung ein Plusdruck vorhanden ist, der den Körper vor sich hertreibt, oder wenn ein Minusdruck irgendwo auftritt, dem der Körper in dieser Richtung folgt. Der Plusdruck wie der Minusdruck kann sowohl von einem, als auch von mehreren Himmelskörpern aus der Ferne verursacht werden, die Masse und Entfernung der Körper wirkt dabei stets entscheidend. Einen Plusdruck äußert z. B. die Ausstrahlung der Photo-

sphäre der Sonne auf ihre Planeten, weil dieselben dadurch gezwungen werden, in den gesetzlichen Abständen von ihr fern zu bleiben; einen Minusdruck dagegen bietet der dunkle Sonnenkörper den Planeten dar, um das Entweichen der letzteren nach anderen Sonnensystemen zu verhindern und dem allseitigen Antriebe des cölesten Druckes einen gemeinschaftlichen, körperlichen Widerstand entgegenzusetzen. Zwei an sich dunkle und einander relativ nahestehende Himmelskörper können sich demnach gegenseitig einen gewissen Schutz vor dem allgemein wirkenden, cölesten Druck bereiten, weil ihre Massen einen verhältnismäßigen Widerstand d. h. Gegendruck entgegenzusetzen fähig sind. Dieser, von zwei Himmelskugeln sich gegenseitig bereitete Minusdruck, als negative Wirkung, verhält sich mathematisch nachweisbar „direkt proportional dem Produkte der Masse der beiden bezüglichen Körper und umgekehrt proportional dem Quadrate ihrer Entfernungen." Dieser Anschauung zufolge werden die beiden Körper gegenseitig von außen, nach dem Gravitationsgesetze, aneinander gedrückt und zwar mit derselben mathematischen Genauigkeit, als wenn die bisher angenommene Anziehungskraft wirklich existierte.

IV. Thesis. Den cölesten Druck aus der Ferne verursachen die Ausstrahlungen der Massen aller vorhandenen Sterne, centripetal wirkend, sowohl auf das einzelne Sonnensystem als auf jedes Planetensystem und auch auf jede einzelne Himmelskugel; denn nur durch Druck von außen kann der Antrieb nach gemeinschaftlichen Mittelpunkten erreicht und auch der Einzelkörper in Kugelgestalt geformt werden. Erklärung. Unser Sonnensystem befindet sich keineswegs außer Zusammenhang mit den Millionen der übrigen Welten, sondern gleichsam mitten inne (!), in voller Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit und wird von allen weiteren Sonnen durch herüberwirkende Strahlung drückend aus der Ferne beeinflußt, wenn auch nur von jedem einzelnen der vielen Selbstleuchter im All proportional nach dem Gravitationsgesetze. Die cöleste Erscheinung, die wir in überzeugender Weise nur durch unser Auge wahr-

nehmen und „Licht“ nennen, deren positive und negative Wirkung man auf der photographischen Platte und am Radiometer beurteilen kann, erregt größeren oder geringeren mechanischen Druck in alle Entfernungen; deshalb ist die Wirkung des cölesten Lichtes (oder wie man auch sonst diese Ursache nennen möge) die nachweisbare positive Bewegungsveranlassung in die Ferne. Zur praktischen Darlegung und Anschauung dient der neuerdings konstruierte „teilbare Globus“, welcher in sechs einzelne, einander kongruente Pyramiden zerlegt werden kann, jede von der Höhe gleich dem Radius des Globus und mit sphärisch quadratischer Basis. Eine solche Pyramide heißt Kegelsextant und repäsentiert genau die körperliche Gestalt einer der sechs Hauptthimmelsrichtungen „Nord, Süd, Ost, West, Zenith, Nadir.“ Durch diese Einteilung ist mit Klarheit der Beweis zu führen, daß der mechanische Druck wächst direkt proportional den Massen und jede Plus- oder Minusausstrahlung von Kugeloberflächen, in jede Entfernung nach sechs Richtungen und von sechs Richtungen an Intensität sich verändern müsse: umgekehrt proportional dem Quadrate der Entfernungen.

V. Thesis. Durch den fortgesetzt ausgeübten cölesten Druck auf eine jede Himmelskugel entsteht sowohl insgesamt ihre Massenfortbewegung als auch insbesondere ihre Molekularbewegung, d. h. der verschiedenartige Antrieb ihrer einzelnen Massenteilchen unter einander: Kohäsion, Elektrizität, Magnetismus, sowie die Erwärmung der Erde nach dem Innern sich steigernd . . . Erklärung. Durch erhöhten Widerstand der Körpermasse einer relativ großen Himmelskugel (wie z. B. der Sonne) wächst auch proportional deren Erhitzung bis zur Weißglut und deshalb tritt durch die Ausstrahlung an ihrer Oberfläche, Wärme und Licht als cölester Druck in die Ferne von ihr wiederum auf. Die mechanische Bewegung der Himmelskugeln hat demnach ihren höheren Ursprung in der großen Masse aller Selbstleuchter der unfaßbar weiten Himmelsräume und nicht in der Sonne allein. Dieser cöleste Druck auf alle Himmelskugeln bildet positiv die Ursache zu jeder Bewegung;

die Zurückstrahlung, Erwärmung, Ortsveränderung, der gegenseitige Schutz durch Widerstand der Materie sind dagegen negativ, also nur Folgen. Die Frage über den cölesten Druck auf die äußersten Sterne kann nur durch den Hinweis auf die Unendlichkeit des Weltalls (?!) beantwortet werden. Jedenfalls ist die Erklärung des gegenseitigen „Gebens" und „Empfangens" im Weltall die einzig denkbar richtige für die Ausgleichung des Gewichtes der Massen; denn sie gestattet den Nachweis: für den wechselnden Kreislauf der bewegten Materie und dadurch für die ewiggleiche Erhaltung derselben innerhalb des Universums."

25. Aurelius Andersson. Massendruck aus der Ferne. (Breslau, Trewendt 1880.)

Diese Anschauungen hat Andersson noch des weiteren entwickelt und begründet.

Derselbe hebt zuvörderst die Unentschiedenheit Newtons selber hervor, der da in den „mathematischen Principien der Natur" folgendermaßen erklärt: „Möchte es gestattet sein, die übrigen Erscheinungen der Natur (gleichwie die Bewegungen der Planeten) auf dieselbe Weise aus mathematischen Principien abzuleiten. Viele Beweggründe bringen mich zur Vermutung, daß diese Erscheinungen alle von gewissen Kräften abhängen können. Durch diese werden die Teilchen der Körper nämlich, aus noch unbekannten Ursachen, entweder gegen einander getrieben und hängen alsdann als reguläre Körper zusammen oder sie weichen von einander zurück und fliehen sich gegenseitig. Bis jetzt haben die Physiker es vergebens versucht, die Natur dieser unbekannten Kräfte zu erklären, ich hoffe jedoch, daß die hier aufgestellten Principien über diese oder irgend eine richtigere Verfahrungsweise Licht verbreiten werden." Darauf stellt Andersson folgende Gesetze auf und beweist sie. Erster Satz. „Die Einheit der Kraft ist die allen Sonnen im Weltall gemeinsame Eigenschaft der Ausübung von mechanischem Druck in die

Ferne, d. h. der Ausstrahlung materieller Bewegung: Fliehkraft genannt, wenn ausgehend von einer Einzelsonne; dagegen allgemeine Schwere, wenn gemeinsam drückend von allen Seiten auf eine einzelne Himmelskugel." Zehnter Satz. „Die Veranlassung zu jeder Naturkraftäußerung oder zu jeder Bewegung im Universum ist der mechanische Druck durch Unterschiede von Größe und Richtung." Elfter Satz. „Da Alles im Weltall sich bewegt, so kann auch die Sonne auf ihrem Platze nicht stillstehen, sondern wird stetig auf ihrer von den anderen Sonnen bestimmten Bahn fortgetrieben, d. h. mechanisch fortgedrückt." Vierzehnter Satz. „Meeresebbe tritt auf einen Meridian normal ein, wenn der volle Druck der Centripetalkräfte, d. h. der allgemeinen Schwere, ohne Ausschluß auf dem Meere lastet." Ähnlich erklärt Andersohn die „Schwung-, Schleuder- und tangentiale Fliehkraft", indem er dieselben als selbständige Kräfte aus der Physik verbannt und als naturgemäße Folgen des Massendruckes hinstellt. Übrigens rührt auch die Fassung der obenerwähnten Thesen des „physikalischen Vereins" in Breslau von ihm her.

Ganz unabhängig von diesem Gelehrtenkreise kommt ein anderer Forscher in der Naturwissenschaft beinahe zu demselben Resultate. Rücksichtlich dessen, was in vorliegender Abhandlung bezweckt wird, genügt es, wenige Worte desselben anzuführen. Die ausführliche Vergleichung der neuesten Bewegungstheorien mit Thomas, der in dieser Beziehung den Stagiriten weit überflügelt, muß einer eingehenden Darstellung vorbehalten werden.

26. Dellinghausen und Andere.

Kurz und bündig faßt N. Dellinghausen seine Lehre in diesen zwei Sätzen zusammen.

„Ich allein habe die Erfüllung des unendlichen Raumes durch eine kontinuirliche Materie lange vor Tomson im Jahre 1851 in meinem Erstlingswerke: „Versuche einer spekulativen Physik" S. 72, ausgesprochen; ich wiederhole es hier nochmals und erhebe daher den unbedingten Prioritätsanspruch,

daß ich von allen Naturforschern des neunzehnten Jahrhunderts der erste gewesen bin, der die kontinuirliche Erfüllung des Weltalls behauptet hat. Außer mir hat sich nur noch Tomson darüber ausgesprochen. Seit acht Jahren predige ich unausgesetzt die zwei einfachen Sätze:

Die Materie ist kontinuirlich (nicht atomistisch).

Die alleinige Ursache der Naturerscheinungen ist die Bewegung. (Dellinghausen: Das Rätsel der Gravitation. Heidelberg 1880, S. 54.)

Mit der entschiedenen Betonung des ersten Satzes nähert sich dieser Forscher dem heiligen Thomas und erleichtert in hervorragender Weise das Verständnis der ganzen neuen Lehre.

Von dieser Lehre selbst sagt Karl Müller in seiner Zeitschrift „Natur" (1880, Nr. 26, S. 334): „Noch vor kurzer Zeit, vor einem Lustrum noch, bedurfte es eines ganz besonderen Mutes, eine Kraft zu leugnen, die uns gleichsam anerzogen, die mit uns aufgewachsen war. Ja noch vor ganz kurzem hatten wir in einer hochgebildeten Gesellschaft vollauf Gelegenheit, das kopfschüttelnde Erstaunen über eine solche Negation zu studieren. Aber wir konnten uns nicht darüber wundern, hat doch die Attraktion ein paar Jahrhunderte lang wie ein Dogma bestanden, mit welchem die Welt gleichsam stand und fiel . . . Wir sind indessen vollkommen überzeugt worden, daß die Attraktion ein „nonsens" ist, ein Phantom, welches für die Gläubigen bisher etwa die Bedeutung der Ptolemäus'schen Weltordnung besaß, nach welcher sich vor Kopernikus die Sonne um die Erde drehte. Es gewährt uns deshalb keine geringe Genugthuung, daß ein so skeptischer Naturforscher, wie Professor Emil du Bois-Reymond in Berlin, . . . auch zu denen gehört, welchen durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte an sich unbegreiflich, ja widersinnig erscheinen, wie sie erst seit Newtons Zeit durch Mißverstehen seiner Lehre und gegen seine ausdrückliche Warnung den Naturforschern eine geläufige Vorstellung geworden sind."

In derselben Zeitschrift heißt es (1880, Nr. 15, S. 194):

„Eine drastische Kritik der Anziehungskraft ist uns unter der Überschrift „Ein Aberglaube in der Naturwissenschaft" von unbekannter Hand in der „Altpreußischen Zeitung" Nr. 37, 1880, zugegangen. „Nicht ein in den Köpfen des Volkes spuckender Köhlerglaube ist es, der hier beleuchtet werden soll, sondern ein Aberglaube, der in der Naturwissenschaft selber in optima forma als ein Princip gilt, aus welchem dieselbe alles Ernstes eine Reihe der wichtigsten physikalischen Erscheinungen herleitet. Die Naturwissenschaft, die entschiedenste (?) Feindin alles Aberglaubens, selbst davon befangen! — Das klingt paradox.. Dieser heute noch in der Physik in voller Herrschaft stehende Aberglaube ist die Annahme, daß die Körper in sich die Kraft besitzen sollen, einander anzuziehen, selbst wenn sie durch weite Räume von einander getrennt sind. Der Zusammenhalt des Weltsystems, der Fall der Körper und ihr Gewicht, die Adhäsion und Kohäsion, die chemischen Verbindungen, die Wirkungen des Magnetismus und teilweise auch die der Elektrizität — alles das soll auf Anziehung, respektive Abstoßung beruhen. Daß es nicht sofort jedem in die Augen springt, wie horribel und dem Verstande völlig unbegreiflich die Vorstellung von einer den Körpern innewohnenden Anziehungskraft ist, erklärt sich wohl daraus, daß wir diese so zu sagen, mit der Muttermilch eingesogen haben .... — Wenn wir unseren Kaffee schlürfen, so haben — dessen bin ich fest überzeugt — neunundneunzig Prozent unter uns und ich darunter die Vorstellung, daß sie den Kaffee in den Mund aus der Tasse hineinziehen, also eine Anziehung auf den Kaffee ausüben und wir müssen uns Gewalt anthun, unsere Vorstellung dahin zu berichtigen, daß wir eigentlich auf den Kaffee direkt gar keine Wirkung ausüben, sondern nur durch luftdichtes Anschließen der Lippen an Tasse und Kaffeeoberfläche und durch Erweiterung des Brustkastens einen luftverdünnten Raum in uns erzeugen. Das Eintreten des Kaffees in unseren Mund besorgt alsdann der Atmosphärendruck und sind wir ihm bisher wahrscheinlich den Dank dafür schuldig geblieben. ... Für alle und jede Anziehung ist

Druck zu setzen." Dazu bemerkt der Redakteur: „Wir machen kein Hehl daraus, daß uns die „Attraktion" längst eines jener Gespenster ist, die nur langsam aus der Welt weichen, weil es so schwer ist, ein Positivum an die Stelle zu setzen, . . . Andersohn hat den Anfang gemacht, diesen Aberglauben zu untergraben. Dr. Isenkrahe, (das Rätsel der Schwerkraft, Braunschweig, Vieweg) folgte. Andersohn hat das Positivum „Massendruck" genannt, indem er die von allen Seiten aus dem Heere der Fixsterne auf die Gestirne ausgehenden Lichtstrahlen zu dem „principium movens" macht. Spiller setzt dafür den Druck des Äthers."

27. Thomas' erster Beweis.

Ist nicht diese ganze Theorie der Beweis des heiligen Thomas, erbracht durch die exakten Instrumente der Neuzeit? „Was bewegt wird, bedarf des Anstoßes von außen," sagt Thomas in seinem ersten Principe: Es ist offenbar kein anderes als der „Massendruck" der neuesten Physik oder auch in letzter Folgerung als das jetzt allgemein anerkannte Gesetz: „Daß ein Körper, wenn im luftleeren Raume ihm einmal eine Bewegung nach einer bestimmten Richtung gegeben ist und, wenn er sonst von keiner Seite irgend welche Störungen erleidet, diese Bewegung für ewige Zeit ohne Veränderung beibehalten muß". (Troiska, in „Natur," 1880, Nr. 19, S. 228.)

Das zweite Princip aber müssen die Vertreter der Naturwissenschaft als mit gesunder Vernunft begabte Forscher zugeben. Nur so können sie den faß- und greifbaren Widersprüchen entgehen, welche in den von ihnen aufgestellten Sätzen zu Tage treten.

28. Die Reihe ohne Ende.

Das Princip lautet wie oben: „Es giebt keine Reihe ohne Ende." Der fünfte unter den eben angeführten Sätzen nimmt seine Zuflucht zur Unendlichkeit! Mit Recht; wenn darunter nicht eine Fähigkeit, von außen ohne Ende gedrückt zu

werden, also ein unaufhörliches Bedürfnis, sondern eine thatsächlich unendliche Fülle verstanden wird, die unfähig ist, von außen irgend etwas zu empfangen, sonach aber auch mit Notwendigkeit stofflos sein muß, hat doch der stoffliche Körper es wesentlich notwendig, von außen her den Anstoß zur Bewegung zu erhalten. Ein endloses Bedürfnis müßte selbstverständlich nur die Schwierigkeit ohne absehbares Ende vermehren. Der Hinweis auf Gegenseitigkeit des Empfangens und Gebens hilft nicht im mindesten; es würde nur ein Verweisen von Pontius zu Pilatus und von Pilatus zu Pontius sein. Es ist ja klar, daß, wenn A von B bewegt wird und B von C; B nur das an A weiter geben kann, was es selber zur Bewegung nicht bedarf; daß sonach die Bewegung von C aus auf A durch das, was B an Kraft aufgenommen hat, verringert wird und somit von B einfach eine Rückwirkung ausgeht, welche die von C kommende Bewegungskraft in ihrer Beziehung auf A modifiziert; da kann also von Gegenseitigkeit, von Empfangen und Geben, und der dadurch hervorgerufenen Veränderung des Einflusses der Bewegungskraft nur die Rede sein, wenn ein Erstbewegendes, unbedingt Vollkommenes und demgemäß seiner Natur nach Körperloses angenommen wird, das da wohl in Bewegung setzt, aber selbst in keiner Weise bewegt wird.

29. Stellen des Thomas über die Bewegung.

Das ist die notwendige von Thomas gegebene Ergänzung der modernen Lehre von der Bewegung, die ihrem Wesen nach unzweifelhaft die Lehre des heiligen Thomas ist.[11]) „Es ist notwendig," so schreibt Thomas, „daß alle Bewegungen der unter-

[11]) Thom. qu. 3. de malo art. 2. „Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli. Deus autem est principium omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum.

geordneten Ursachen vom Erstbewegenden verursacht werden, sowie alle Bewegungen der niedrigeren Körper von der Bewegung der Himmelskörper abhängen. So ist Gott der Erstbewegende aller Bewegungen schlechthin, sowohl der geistigen als der körperlichen, und die Himmelskörper in ihrem Bereiche veranlassen die Bewegungen aller niedrigen Körper." Wie sich aber Thomas die Bewegungen in ihren verschiedenen Arten denkt, gibt er klar in den Worten an[12]): „Die

---

[12]) Thom. II. dist. 12. qu. 1. art. 1. ad 5: Sicut in I. de Gener. et Corr. dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus praesupponit: et ideo tantum in illis est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam in illis, quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione; secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. — Sed loci mutatio, ut in octavo Physicorum probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei: unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei: et talis motus convenit corpori caelesti; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, unde remanet communitas materiae secundum analogiam tantum.

Thom. in Phys. lib. VIII. lect. 14. Primo dicit, quod sunt tres species motus: unus quidem, qui est secundum quantitatem, qui vocatur augmentum et diminutio: alius autem, qui est secundum passibilem qualitatem, et vocatur alteratio: tertius autem, qui est secundum locum, et vocatur loci mutatio: necesse est, quod iste sit primus inter omnes. Et hoc probat (Arist.) sic. Quia impossibile est, quod augmentum sit primus motus. Augmentum enim esse non potest, nisi praecedat alteratio; quia illud, quo aliquid augmentatur, est quodammodo dissimile et quodammodo simile. Quod enim sit dissimile patet: quia illud, quo aliquid augmentatur, est alimentum: quod est in principio contrarium ei, quod nutritur, propter diversitatem dispositionis; sed quando jam additur, ut augmentum faciat, necesse est quod sit simile. De dissimilitudine autem non transitur ad similitudinem, nisi per

Ortsbewegung ist die am meisten vollkommene unter allen Bewegungen, denn sie ändert an und für sich nichts am inneren Bestande des beweglichen Dinges, sondern setzt vielmehr dessen vollendetes Sein voraus, ehe sie einzutreten vermag; wenn also ein bewegliches Ding nur der Ortsbewegung zugänglich ist, so ist auch sein Sein keiner substantiellen Veränderung mehr fähig, wie z. B. die Himmelskörper (von deren Bewegung wohl die Veränderung im Sein der niedrigeren Körper ausgeht, die aber selber in ihrem inneren Sein weder abnehmen noch wachsen); . . . in den irdisch-stofflichen Dingen ist das aber nicht so; da ist die verschiedenartige Bewegung, deren sie fähig sind, bereits das äußere Zeichen der Entwickelungsfähigkeit ihres inneren Seins." Ganz im Einzelnen bezeichnet Thomas diese verschiedenen Gattungen der Bewegung im Commentar zur Aristotelischen Physik (lib. VIII. lect. 14), wo er beweist, daß unter allen Bewegungen die Ortsbewegung die allen übrigen vorausgehende ist.

„Es giebt drei Arten von Bewegungen, von denen die erste den Umfang, die Quantität, eines Dinges betrifft und diesen also vermehrt oder vermindert (augmentum et diminutio nennt Aristoteles sie); die zweite die Eigenschaften eines und desselben Dinges ändert, aus einem warmen z. B. ein kaltes macht (alteratio; alterum facere), und von denen endlich die dritte den Ort eines Dinges wechselt,

---

alterationem: necesse est ergo, quod ante augmentum praecedat alteratio, per quam alimentum de una contraria dispositione mutetur in aliam. Secundo vero ostendit, quod ante omnem alterationem praecedat motus localis: quia si aliquid alteratur necesse sit quod sit aliquid alterans, quod potentiâ calidum facit actu calidum. Si autem hoc alterans esset semper eodem modo propinquum in eadem distantia ad alteratum, non magis faceret calidum nunc quam prius. Manifestum est ergo, quod movens in alteratione non similiter distat ab eo quod alteratur; sed aliquando est propinquius, aliquando remotius; quod non potest contingere sine loci mutatione.

d. h. von unten nach oben, von rechts nach links versetzt. Unter diesen drei Gattungen ist nun die letztere die Ursache der anderen. Es ist nämlich unmöglich, daß der Umfang eines Dinges sich vermehrt oder vermindert, bevor eine Änderung in den Eigenschaften oder Zuständen des letzteren eingetreten ist. Denn das, wodurch etwas wächst, ist ihm in einem gewissen Sinne unähnlich. Es wächst nämlich etwas durch die Nahrung, die aber im Anfange dem entgegengesetzt ist, was genährt werden soll, also zuvörderst in den Zustand gebracht werden muß, in welchem sie die Fähigkeit erhält, ein Theil des zu Nährenden zu werden und folglich zu dessen Vergrößerung zu dienen; es muß demnach im Nahrhaften eine Änderung des inneren Zustandes vorhergehen, der zufolge es aus der Unähnlichkeit mit dem zu Nährenden in die Ähnlichkeit mit demselben übergeht. Es setzt somit die Bewegung, welche den Umfang und dementsprechend die Substanz des Dinges betrifft, jene andere voraus, welche nur auf die Änderung in den Eigenschaften oder Zuständen hinzielt: die diminutio oder das augmentum erfordert, daß die alteratio vorhergegangen ist. Diese ist aber wieder ihrerseits nicht denkbar ohne die Abhängigkeit von der Ortsbewegung. Denn damit etwas in seinem Zustande geändert werde, muß ein Element vorhanden sein, das da ändert, welches z. B. die Versetzung aus dem Zustande des „Kalten" in den des „Warmen" veranläßt. Wenn nun die Entfernung dieser beiden Dinge, des ändernden nämlich und des geänderten, immer dieselbe wäre, so würde dafür, daß eine Erwärmung später oder früher eintritt, kein Grund vorhanden sein; die Entfernung muß folglich bald größer bald geringer sein; mit anderen Worten eine örtliche Bewegung wird erfordert."

Doch da bewegt sich der denkende Geist schon mitten im zweiten Beweise des heiligen Thomas, dessen Auseinandersetzung noch nicht gegeben ist.

Zweites Kapitel.

Beweis des Daseins Gottes aus der bewirkenden Ursächlichkeit.

Es sind noch keine langen Jahre verflossen, daß die eifrigsten Verehrer des heiligen Thomas ein schwaches Achselzucken oder mindestens eine gewisse Scham und Verlegenheit nicht unterdrücken konnten, wenn von den naturwissenschaftlichen Ansichten desselben die Rede war. Wie konnte man aber auch noch bei dem ungeheueren Fortschritte der Naturwissenschaft von einem Einflusse des Mondes auf das Meer sprechen und noch dazu die Verursachung von Ebbe und Flut dem Trabanten der Erde zuschreiben? Wie war es auch nur möglich, den Sternen hoch da droben und ihrem Lichte eine durchgreifende Wirkung auf die Pflanzen oder gar auf die Bildung der Metalle tief unten im Schoße der Erde zuzumuten? Daß die Elemente aller irdischen Körper in der Sonne enthalten seien, daß dem so unschuldig aussehenden Lichte eine zersetzende chemische Urkraft innewohne, daß mit einem Worte die Erde vom Himmel abhänge und die Erde mit dem Himmel und seinen „unzählbaren Sternen" ein völlig einheitlich geordnetes Ganze ausmache; — das waren höchstens mystische Träumereien im Kopfe eines gutmütigen Heiligen, aber vor dem Lichte der modernen Naturforschung und ihren genauen Instrumenten eitle und beklagenswerte Irrtümer; Zeichen, wie Boshaftere wohl hinzusetzten, bis zu welchem Grade der

menschliche Geist auf Abwege geraten kann, zumal wenn er gewohnt ist, an Übernatürliches zu glauben.

Kleutgen wagte zuerst, vor etwa fünfzehn Jahren, schüchtern darauf hinzuweisen, daß möglicherweise auch die Naturtheorie des Engels der Schule nicht so ganz verwerflich sei und führte einige Thatsachen an, die davon Zeugniß geben, daß Himmel und Erde, Sterne und vergänglicher Stoff nicht so ganz, wie zwei feindliche Brüder, von einander getrennt seien; aber der Hinweis dieses ebenso bedeutenden, wie bescheidenen thomistischen Philosophen wurde kaum beachtet. Heute proklamirt die modernste Richtung der Naturwissenschaft und in vielen Beziehungen die ganze Naturwissenschaft ohne Ausnahme, freilich ohne daß sie davon Kenntniß hat, den Aquinaten als ihren Führer und bemüht sich mit Hilfe all ihrer Instrumente zur Höhe seiner Vernunft emporzusteigen. Die Gewalt des zweiten Beweises, den Thomas für Gottes Dasein beibringt, hängt vor allem von der Würdigung seiner naturwissenschaftlichen Ansichten ab. Deshalb seien diese zuvörderst dargelegt und mit denen der Neueren in Vergleich gebracht; dem vollen Verständnisse des Textes wird dann schon bedeutend vorgearbeitet sein.

§. 1.

Thomas und die moderne Naturwissenschaft.

30. Fortsetzung der oben angeführten Stelle aus Phys. VIII. lectio 14., cf. de gen. et cor. lect. 4, 5 et 9.

Die Naturlehre im Thomas von seiner Mataphysik und seiner Theologie trennen; die eine als grundfalsch bezeichnen und die andere zum Ecksteine aller kirchlichen Wissenschaft machen, das heißt ebenso viel als vom Gebäude das Fundament hinwegnehmen und dann sagen: nun erst tritt die Festigkeit und die unzerstörbare Kraft des Gebäudes deutlich hervor. Niemand unter den Kirchenlehrern hat in dem Grade wie Thomas die natürliche Vernunft verherrlicht. Sind deren

Principien, wie sie Thomas festhält und erklärt, unrichtig, oder, was wohl bei Thomas dasselbe besagen möchte, sind die daraus mit Notwendigkeit erhaltenen Ergebnisse offenbar irrtümlich, so mag auch mit Fug und Recht durch alle theologischen Erörterungen des großen Lehrers ein dicker, entschiedener Strich gemacht werden. Die Voraussetzung jedoch ist grundfalsch, deshalb ist es auch die daran geknüpfte Folgerung. Nach Jahrhunderte langen Irrfahrten kehrt endlich die Naturwissenschaft voll und ganz zu Thomas zurück.

Die folgenden Stellen werden dies als zweifellos hinstellen, ohne daß an dieselben weitere Erklärungen geknüpft würden. Eine umständliche und eingehende Auseinandersetzung der naturwissenschaftlichen Grundsätze des heiligen Thomas verlangt der vorliegende Zweck nicht; es ist demselben jedoch angemessen, daß gezeigt werde, wie die Richtung des Naturforschers Thomas ganz und gar mit der neuesten Wissenschaft übereinstimmt; — und das wird mit voller Klarheit dargethan werden. Ein Unterschied wird sich einzig und allein dahin feststellen lassen, daß Thomas bereits zu festen und unumstößlichen Ergebnissen gelangt ist, während die heutige Wissenschaft noch darnach ringt.

Die am Ende des vorigen Kapitels angeführte Stelle fährt fort:[13]) „Dasselbe ergiebt sich aber auch, wenn die

---

[13]) In Physicorum VIII. lect. 14. Alteratio, sicut in septimo probatum est, fit secundum passiones vel passibiles qualitates, inter quas, secundum antiquorum opinionem, principium videtur esse densitas et raritas: quia et grave et leve, et molle et durum, et calidum et frigidum, videntur consequi rarum et densum et secundum ea distingui. In elementis enim densa quidem inveniuntur gravia et frigida; rara vero, calida et levia. Et hoc quidem aliquando verum est, si in passibilibus ordo attendatur secundum propinquitatem ad principium materiale: nam rarum et densum videntur maxime ad materiam pertinere, ut ex quarto patet. Densitas autem et raritas videntur esse quaedam congregatio et disgregatio, secundum quas, scilicet congregationem et disgregationem, antiqui philosophi ponebant tam generationem quam

inneren prinzipiellen Ursachen davon erwogen werden, daß die Zustände innerhalb der Dinge sich ändern: immer nämlich

---

corruptionem substantiarum. Qua quidem opinione utitur ut probabili, antequam (Arist.) veritatem generationis et corruptionis ostendat in libro de Generat. Illa autem, quae congregantur et disgregantur, ex hoc ipso locum mutari videntur. Loci ergo mutatio principium est alterationis. Sed attendendum, quod congregatio et disgregatio corporum existentium in actu ad motum localem pertinent: congregatio vero et disgregatio secundum quod eadem materia continetur sub magnis vel parvis dimensionibus, non pertinet ad motum localem sed ad modum alterationis .... Sicut autem motus localis requiritur ad alterationem, ita etiam requiritur ad augmentum: necesse est enim quod ejus quod augetur et decrescit magnitudo mutetur secundum locum: quia quod augetur crescit in majorem locum, quod autem decrescit, in minorem contrahitur. Sic ergo patet, quod motus localis est naturaliter prior et alteratione et augmento.

l. c. Loci mutatio est prima inter motus, quia sicut in aliis rebus prius aliquid altero dicitur multipliciter, ita et in motu. Dicitur enim uno modo prius, quo non exsistente non erunt alia, sed illud potest esse sine aliis; sicut unum est prius duobus, quia duo non possunt esse nisi sit unum, unum autem potest esse, si non sint duo. Secundo dicitur aliquid prius tempore, quod scilicet est remotius a praesenti, sicut in praeterito vel propinquius, sicut in futuro. Tertio dicitur aliquid prius secundum substantiam, scilicet secundum substantiae complementum: sicut actus est prior potentia et perfectum imperfecto. Probat motum localem primum esse tribus modis praedictis. Et primo quantum ad primum. Alii enim motus non requiruntur ad hoc, quod sit motus localis. Nulla enim necessitas est, ut id quod movetur secundum locum, augmentetur vel alteretur, quia non est necesse, quod corpus quod movetur secundum locum, generetur vel corrumpatur; augmentum autem et alteratio locum habent in iis, quae corrumpuntur et generantur. Sed nullus horum motuum esse contingit, nisi sit ille motus continuus quem movet primum movens; quem diximus non esse nisi localem. Sic ergo motus localis potest esse sine aliis, sed non e converso.

Est ergo primus primo modo prioritas. — Probat quod sit prius tempore. Id, quod est perpetuum, est prius tempore quam

bleibt die örtliche Bewegung die Grundlage aller Veränderungen in den stofflichen Dingen. Die Verschiedenheit der

---

id quod est non perpetuum: solum autem motum localem contingit esse perpetuum, ergo simpliciter loquendo est primus tempore. Excludit deinde quandam objectionem; per quam videtur hoc removeri: quia si consideremus aliquod unum corpus, quod de novo generetur, loci mutatio est postrema tempore inter omnes motus, quia primo generatur, postea alteratur et augetur; et demum habet motum secundum locum quando jam perfectum est, ut patet in homine et in pluribus animalibus. Sed per hoc non excluditur, quin simpliciter motus localis sit primus tempore; quia ante omnes motus, qui sunt in hoc generato, oportet praecedere quendam motum localem in aliquo priori mobili, quod sit causa generationis his quae generantur: sicut generans est causa ejus quod generatur; ita tamen, quod ipsum non est generatum. Quod autem motus, qui praecedit generationem, sit motus localis et quod sit simpliciter primus motuum, ostendit subdens: „Quoniam generatio videtur esse prima motuum in his, quae generantur: quia primo oportet rem fieri“ quam moveatur, et hoc est verum in quocunque generato. Sed tamen necesse est esse aliquod prius motum quam ea quae generantur, quod ipsum non sit generatum: vel, si est generatum, quod etiam illo priori sit aliquid prius. Et sic vel procedetur in infinitum, quod est impossibile, ut supra ostensum est: vel pervenietur ad aliquod primum. Sed impossibile est generationem esse primam (quia sic sequeretur, quod omnia, quae moventur, essent corruptibilia); omne enim generabile est corruptibile. Si ergo primum mobile generatur, sequitur quod sit corruptibile et per consequens omnia sequentia mobilia. Si ergo generatio non est prima simpliciter, manifestum est quod nullus consequentium motuum potest esse simpliciter primus. Et dico consequentes motus: augmentum, alterationem, decrementum et tandem corruptionem: qui omnes motus tempore generationem sequuntur. Si ergo generatio non sit prior loci mutatione, sequitur, quod nulla alia potest esse prior simpliciter quam loci mutatio: et ita cum necesse sit esse aliquam primam simpliciter, sequitur quod loci mutatio sit prima.

Probat quod motus localis sit primus perfectione. Primo sic. Omne quod fit, dum fit, est imperfectum et tendit ad principium id est ut assimiletur principio suae factionis, quod est

inneren Eigenschaften und Zustände dieser Dinge, wie z. B. der Unterschied zwischen schwer und leicht, hart und weich, kalt und warm, gründet sich offenbar auf den Hauptunterschied: dicht und dünn; denn was schwer und kalt ist, das ist auch dicht; was aber warm und leicht ist, das ist auch dünn. Was anders ist jedoch dicht und dünn als (Anziehungs- und Abstoßungs-, Centripetal- und Centrifugalkraft oder einfacher und bestimmter) Sammlung und Zerstreuung, congregatio et disgregatio; das aber setzt schon nach dem unverhüllten Wortlaute die örtliche Bewegung voraus als die erstere und vorhergehende. Denn werden zwei Körper mit einander verbunden oder von einander abgestoßen, so kann dies nur auf Grund örtlicher Bewegung geschehen; handelt es sich aber um einen und denselben Körper, der da bald einen größeren bald einen kleineren Umfang einnimmt, so geschieht dies allerdings nicht mehr vermittelst bloßer Ortsbewegung, sondern im Verein mit dieser oder besser von ihr zunächst veranlaßt, vollendet sich das Anderswerden, die alteratio, innerhalb des Dinges selbst; es ist dann die örtliche Bewegung, die sich im Körper durch dessen größeren oder kleineren Umfang offenbart, das Mittel, durch welches die einwirkende und verändernde Kraft den Wechsel verursacht."

Thomas tritt mit diesem Hinweise bereits tiefer in die Art und Weise ein, der gemäß ein Ding auf das andere ein-

---

primum naturaliter. Ex quo patet, quod id, quod est posterius in generatione est prius secundum naturam. Sed in excessu generationis, in omnibus generabilibus, invenitur loci mutatio, non solum in eodem, sed etiam considerando totum progressum naturae generabilium: inter quae quaedam viventia sunt penitus immobilia secundum locum propter indigentiam organi, sicut plantae, quae non habent organa motus processivi et similiter multa genera animalium: sed perfectis animalibus inest motus localis. Si igitur loci mutatio inest illis, quae magis comprehendunt naturam id est quae magis perveniunt ad perfectionem naturae, sequitur, quod motus localis sit primus secundum substantiae perfectionem inter omnes motus.

wirkt und wonach also eine gewisse Reihenfolge in den wirkenden Ursachen „ordo causarum efficientium“, ermöglicht wird; er bringt jedoch im weiteren Darlegen des Werthes der Bewegung für die Wirksamkeit der Ursachen noch mehr vor, indem er auseinandersetzt, in wie vielfacher Weise die Bewegung von Ort zu Ort allen andersgearteten Bewegungen und Veränderungen der Dinge, also aller und jeder Entwickelung vorangeht.

31. In dreifacher Weise geht die Ortsbewegung aller Veränderung voran.

„Vorangehen kann etwas, 1) insoweit es ist, ohne daß das folgende existiert; dieses folgende aber nicht, ohne daß das erstere da ist; 2) insoweit es der Zeit nach früher ist; 3) weil es substantiell wichtiger ist, wie z. B. das Handelnde dem Leidenden, das Vollkommenere dem Unvollkommenen vorgezogen werden muß. In erstgenannter Beziehung geht ohne Zweifel die örtliche Bewegung aller Entwickelung voran. Denn es ist bereits gesagt worden, daß ohne dieselbe weder eine Veränderung im Zustande eines Dinges sein kann, noch ein Wachsen oder Minderwerden desselben. Kann nun die rein mechanische Ortsbewegung gedacht werden, ohne mit diesen beiden anderen Arten von Bewegung oder vielmehr Veränderung: 1) Der alteratio, als der Änderung eines Zustandes im Dinge selbst, das da im übrigen dasselbe Wesen oder substantielle Sein behält, und 2) der generatio, die vermittelst der alteratio dazu führt, aus dem einen Sein ein wesentlich anderes zu machen; — also ohne mit diesen zwei Arten von Bewegung verbunden zu sein? Augenscheinlich; denn durch nichts ist die Notwendigkeit bedingt, daß jenes Sein, welches von Ort zu Ort bewegt wird, auch in sich verändert oder der Zu- und Abnahme unterworfen werde, welche zum Vergehen des Alten und zur Erzeugung des Neuen naturgemäß vorbereitet. Die Sterne geben davon den treffendsten Beweis; ihre Ortsbewegung hat weder Erwärmung noch Erkältung ihrer

Substanz, weder eine Zu- noch eine Abnahme derselben zur Folge: „Die Sterne," sagt Aristoteles, „haben an sich betrachtet die Kraft, immer zu sein," weder läßt sich aus ihrer natürlichen Beschaffenheit auf ihren Anfang schließen, wie dies bei den irdischen Dingen berechnet werden kann, noch bedingt diese Beschaffenheit ein zu festbestimmter Zeit eintretendes Ende. Daraus aber geht hervor, daß die Bewegung von Ort zu Ort, soweit sie an sich betrachtet wird, von dem subjektiven Sein, das in der Bewegung sich befindet, gar nicht gehindert werden kann, sondern rein von der Stärke des Anstoßes von außen abhängt; während andere Veränderungen innerhalb desselben subjektiven Seins (alterationes) mit dem Zustande des Körpers zusammenhängen und so gemäß der Verschiedenheit dieses Zustandes verschieden eintreten; es ist eben die Bewegung von Ort zu Ort die erste und von allem Späteren unabhängige. Danach versteht sich auch von selbst, daß diese Art Bewegung, auch was die Zeit betrifft, den unbedingten Vorrang hat; denn was in sich selbst kein Hindernis hat, immer zu sein, das muß früher sein, als dasjenige, was schon aus sich heraus, seiner inneren Natur nach, der eigenen Dauer entgegen ist. Eine Schwierigkeit tritt da allerdings entgegen; daß nämlich in der uns umgebenden Welt die örtliche Bewegung bei allen diesen entstehenden und vergehenden Dingen nicht an erster, sondern geradezu an letzter Stelle kommt. Zuerst wird doch offenbar ein Sein erzeugt und erst an allerletzter Stelle, wenn dieses Sein einen gewissen Grad der Entwickelung bereits erreicht hat, kann es der Bewegung unterworfen werden, oder im oben bezeichneten Sinne sich selbst bewegen. Dieser Einwand führt aber gerade dahin zu zeigen, wie die örtliche Bewegung auch substantiell die wichtigere ist. Oder erzeugt sich etwa ein einzelnes Sein selber? Dann wäre es ja und wäre zugleich auch nicht; — als erzeugendes wäre es und als zu erzeugendes wäre es zugleich nicht. Freilich mag nun im betreffenden subjektiven Einzeln-Sein selber das Erzeugt-Sein, also das Passive, Leidende, an erster und die örtliche Bewegung

erst an letzter Stelle sein. Dieses „Erzeugt-Sein" aber verlangt doch wieder eine bewegende und auch ihrerseits bewegliche Kraft, die sich dadurch vom erzeugten Sein ihrer Natur nach unterscheidet, daß es nicht ihrem Wesen entspricht, zu entstehen und wieder zu vergehen. Sie muß ihrer Natur nach bewegend sein, denn das entsprechende für die Erzeugung notwendige Vermögen muß in Thätigkeit gesetzt werden; ferner muß sie selber beweglich sein und zugleich des stofflichen Entstehens und Vergehens wesentlich unfähig; denn einerseits wird nach jener Kraft geforscht, welche das dem Entstehen und Vergehen unterworfene Sein zum Werden bringen soll, ist sie also selber dem Entstehen und Vergehen unterworfen, so kehrt bei ihr dieselbe Frage wieder; andererseits aber ist das Werden des Erzeugten eben bedingt durch die thatsächliche von außen kommende Bewegung von Ort zu Ort; also muß das Bewegende selber wieder beweglich sein, denn nur kraft seiner eigenen Bewegung kann es dem Entstehen des stofflichen Seins dienen. So fordert schließlich alles von unten herauf durch die gesamten Mittelstufen des Seins hindurch mit Notwendigkeit am Ende den Unbeweglich-Bewegenden, der nun unter diesem Gesichtspunkte, da alle irgend möglichen Seinsfäden in ihm zusammenlaufen, eine alles Erzeugte und alle zum Erzeugen erforderlichen Kräfte völlig umfassende, d. h. eine unendlich volle und frei wirksame Kraft in sich besitzen muß."

32. Schlußfolge.

Das Zwingende der Schlußfolge liegt auf der Hand. Zu- oder Abnahme, Veränderung zum Guten oder zum Schlechten, endlich das Vergehen selbst setzt mit Notwendigkeit das Erzeugt-Sein voraus; ein Erzeugt-Sein kann jedoch schließlich nur unter Annahme einer von außen kommenden örtlichen Bewegung stattfinden, deren Subjekt nicht der Erzeugung oder dem irdisch-stofflichen Entstehen unterliegt, wohl aber beweglich ist. Natürlich muß diese Ursächlichkeit, welche

durch ihre Bewegung das Entstehen und Vergehen veranlaßt, alle Kraft in sich besitzen, die in den Vermögen der entstehenden und vergehenden Dinge liegt, sonst wäre ein Bethätigen, ein in Thätigkeit-Setzen derselben, ihrerseits unmöglich. Diese Kräfte aber, die da durch ihre thatsächliche Bewegung das irdische Entstehen und Vergehen verursachen, sind nun ihrem Wesen nach wieder selbst in Bewegung; erheischen demnach den Anstoß von außen, oder schließlich den Urbewegenden-Unbeweglichen. Folglich muß diese schlechthin erste Ursache, in ihrer völligen Unbeweglichkeit, wieder ihrerseits alle Kraft in sich besitzen, welche in allen und jeden bewegenden Ursachen sich vorfindet und — sowie dem Bewegen und dem In-Bewegung-Sein begrifflich keine Grenze, „kein Anfang und kein Ende von der eigenen Natur aus," sagte oben Thomas, innewohnt; sowie die Idee der Erzeugung gleichfalls, in welcher Seinsgattung auch immer, den Einzeln-Existenzen ihrer Zahl nach keine Schranken auflegt; sowie also auf dieser Seite die Unendlichkeit des leidenden Vermögens, des Empfangens, gefunden wird, so muß auf Seiten der ersten wirkenden Ursache die Unendlichkeit in der Fülle des wirkenden Seins beruhen.

33. Ergebnisse der modernen Physik.

Was sagt zu dieser Schlußfolge die moderne Physik? 1) Die ganze Beschaffenheit des Seins der vergänglichen Dinge setzt das Erzeugt-Sein voraus; — 2) das Erzeugt-Sein fordert als nächste Ursache die Bewegung und auf Grund derselben das Dasein jener beweglichen Körper, die in ihrem subjektiven Sein dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, wenigstens soweit dieses aus der Bewegung folgt; — 3) in diesen letzteren Körpern sind die Principien der irdischen Dinge, oder, wenn dies besser klingt, deren Elemente vorhanden, mit anderen Worten: die Himmelskörper enthalten in sich alle Kraft, welche den irdischen, dem Entstehen und Vergehen dienenden Elementen und den entsprechenden Vermögen eigen ist; — aber es existiert keine erste, allum-

fassende Ursache, die in ihrer wirkenden Kraft selbst die der Himmelskörper umschließt!

Daß von den in ihrer einzelnen Natur fest geordneten Himmelskörpern aus vermittelst des Lichtes das Entstehen und Vergehen, der beständige Wechsel, das Werden des Irdischen nach unumstößlichen Gesetzen geleitet werde, dies gesteht die moderne Physik zu; — denn wenn die Ursache des Entstehens und Vergehens immer wieder und aus dem gleichen Grunde auch ihrerseits entsteht und vergeht, dann giebt es kein Ende und somit auch keinen Anfang. Daß aber die Bewegung der Himmelskörper selbst wieder etwas ganz Unbewegliches und sonach substantiell völlig Unkörperliches, da doch, wie schon bemerkt, alles Körperliche seiner teilbaren Natur nach auch beweglich sein muß, bedingungslos fordert, das fällt ihr schwer zuzugeben; da nimmt sie lieber ihre Zuflucht zum Endlosen, was sie eben, da es sich noch um Sicht- und Greifbares handelte, in der Frage nach der nächsten Ursache des Entstehens und Vergehens als unzulässig verworfen hatte und stellt das jedem bankerotten Kaufmann geläufige Prinzip auf: Ein Bedürfniß ist um so leichter zu befriedigen, je größer es ist, und stellt es sich gar als ohne Schranken groß dar, dann ist es in sich selbst befriedigt; je mehr Schulden, desto größer der Reichtum. Doch es muß ins Einzelne gegangen werden. Wie lauten die diesbezüglichen Sätze der modernen Physik? Wie die des Engels der Schule?

34. Sätze der modernen Physik.

a) Spektralanalyse.

Die Lage eines Verteidigers der Lehre des heiligen Thomas ist hier noch glänzender, wie im vorigen Kapitel, wo es sich rein um die Bewegung handelte. Wenn dort nämlich der entscheidende Grundsatz, daß nicht Attraktion vom Inneren des Körpers her, sondern der Druck von außen für die Bewegung der stofflichen Geschöpfe allein maßgebend ist, obgleich bereits weit

verbreitet, doch noch nicht allgemein anerkannt erscheint, so gilt hier bei der Bestimmung der das irdische Entstehen und Vergehen bewirkenden oder beeinflußenden Kräfte folgendes von allen Physikern der Gegenwart ganz allgemein angenommene Prinzip: Die allgemeine chemische Kraft in der stofflichen Welt ist das Licht und zwar das Licht der Himmelskörper; Licht heißt das erste und höchste zersetzende Agens, das da von entscheidendstem Einflusse für alle stofflichen Zusammensetzungen ist. Dieses Princip findet seinen beinahe handgreiflichen Beweis in den exakten Resultaten der Spektralanalyse und muß, folgerichtig weiter gedacht, allerdings unleugbar zur Annahme auch des erstgenannten Grundsatzes vom „äußeren Drucke" führen, somit auch das Siegel der modernen Wissenschaft auf die Naturanschauung des heiligen Thomas legen.

Es kann wohl die Auseinandersetzung des Wesens und die Hervorhebung des Werthes der modernen Spektralanalyse füglich übergangen werden; dieselbe ist allgemein bekannt. Zumal wird aus den notwendig werdenden Anführungen thomistischer Texte diese moderne Entdeckung auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt werden, und somit eine gewisse Berührung ihrer Natur keineswegs zu vermeiden sein.

35. b) Strahlende Materie Faradays.

Was die Spektralanalyse von den Himmelskörpern darthut, daß nämlich dieselben in ihrer stofflichen Natur die Elemente aller irdischen Körper enthalten und sonach durch Vermittlung des Lichtes, welches sie ausstrahlen, auf alle diese Körper oder genauer: auf ihr Entstehen und Vergehen als wirkende Ursache bestimmenden Einfluß ausüben: das weist die „strahlende Materie", die übrigens weit älter ist wie das Jahr 1878 und wie Krookes, in entsprechender Weise vom Stoffe nach; daß derselbe nämlich die Einwirkung des Lichtes zu allererst im Entstehen aufnimmt und sie demnach im Vergehen zuletzt verliert. So schreibt Faraday im Jahre 1816: „Wenn wir uns einen Zustand der Materie denken, der ebenso

weit entfernt ist von gasförmigen wie dieser vom flüssigen, indem wir der Vermehrung der Verschiedenheiten, welche sich in demselben Maße zeigen als die Zustandsänderung größer wird, Rechnung tragen, so würden wir vielleicht, wenn unsere Einbildungskraft bis dahin vorzudringen vermag (sehr richtig!) die „strahlende Materie" erfassen; und ebenso wie die Materie beim Übergange vom flüssigen in den gasförmigen Zustand eine große Anzahl ihrer Eigenschaften verliert, so müßte sie bei jener Umwandlung noch mehrere verlieren . . . . (Bence Jones: the Life and Lettres of Faraday vol. I. p. 216 und eben daselbst p. 308). Ich kann hier einen bemerkenswerten Fortgang in den physikalischen Eigenschaften der Körper, welche die Änderungen des Aggregatzustandes begleiten, wohl andeuten; vielleicht genügt es, um erfindungsreiche und kühne Denker dahin zu führen, den strahlenden Zustand den anderen bereits bekannten Aggregatzuständen hinzuzufügen. Wenn ein Körper aus dem festen in den flüssigen und aus diesem in den gasförmigen Aggregatzustand übergeht, so sehen wir die Anzahl und Mannigfaltigkeit der physikalischen Eigenschaften sich verringern, indem jeder Zustand einige weniger aufweist, wie der vorhergehende. Wenn feste Körper flüssig werden, so gehen alle Grade der Härte und Weiche verloren; alle Formen: krystallinische und andere werden vernichtet. An Stelle der Undurchsichtigkeit und Farbe tritt oft Durchsichtigkeit und Farblosigkeit und die Molekel der Körper erlangen eine vollkommene Beweglichkeit. Bei dem Übergange in den Gaszustand geht noch eine größere Menge charakteristischer Eigenschaften verloren. Die beträchtlichen Verschiedenheiten zwischen ihren Gewichten verschwindet fast gänzlich; desgleichen die geringen Verschiedenheiten der Farbe, welche die Körper im flüssigen Zustande noch bewahrt hatten. Nunmehr werden alle durchsichtig und elastisch. Sie bilden nur eine einzige Gattung und an Stelle der Mannigfaltigkeit in Dichte, Härte, Undurchsichtigkeit, Farbe, Elastizität und Gestalt, infolge deren die Zahl der flüssigen und festen Körper endlos erscheint, treten nun-

mehr sehr geringe Differenzen im Gewichte und unbedeutende Nüancen im Farbenton. So dürfte für diejenigen, welche überhaupt eine strahlende Materie zulassen, die Einfachheit der Eigenschaften, welche diesen Zustand der Materie charakterisieren, nicht nur keine Schwierigkeit, sondern vielmehr ein Argument zu Gunsten seiner Existenz sein. Sie haben bislang eine allmähliche Abnahme der Mannigfaltigkeit der Materie wahrgenommen in dem Maße als dieselbe auf der Stufenleiter der Formveränderung vorschritt und sie würden überrascht sein, daß diese Wirkung mit dem gasförmigen Zustande ein Ende nehme. Sie erblickten eine immer stärker ausgesprochene Tendenz der Natur, sich bei jeder Zustandsänderung zu vereinfachen und denken, daß bei dem Übergange aus dem gasförmigen in den strahlenden Zustand diese Tendenz noch schärfer hervortreten müsse als zuvor."

36. Experimente mit der strahlenden Materie. Geißler; Crookes.

Was Faraday vorausgesehen, das haben die Geißlerschen Röhren und die Crookes'schen Lichtmühlen bereits zum Teil durch die Erfahrung bestätigt. Sie haben allerdings noch nicht gezeigt, daß die Materie im strahlenden Zustande alle anderen Eigenschaften verliert und nur unter der Form des Lichtes erscheint, was Faraday als die äußerste Stufe des menschlichen Denkens vielmehr als des erfahrungsmäßigen Nachweises zu betrachten scheint; wohl aber ist es nach diesen Versuchen ohne Zweifel, welcher Zustand des Stoffes der schlechthin letzte sein und so die eigentliche Grenze seines wirklichen stofflichen Seins bilden müßte, wenn es möglich wäre: der Stoff würde zu allerletzt die Einwirkung des Lichtes verlieren oder noch deutlicher: er werde seine Sichtbarkeit noch ganz allein behalten, ohne etwas anderes als eben sichtbar zu sein, wenn wie bemerkt dies möglich wäre. Damit ist es aber auch zweifellos, daß die Einwirkung des Lichtes das Erste im Stoffe gewesen und daß alle anderen Einwirkungen, welche sein Entstehen und Vergehen und seine Entwicklung begleiten,

nur vermittelst des Lichtes möglich sind. Folgender Versuch von Crookes wird dies verdeutlichen: (Strahlende Materie oder der vierte Aggregatzustand. Vortrag von William Crookes; vgl. Zeitschrift „Natur" 1880, Nr. 1, S. 10). „Schon einmal hatte uns Crookes mit jener wunderbaren „Lichtmühle" überrascht, welche uns durch die in ihr stattfindenden Bewegungen den schlagenden Beweis liefert, daß ein vollkommen luftleerer Raum gar nicht beschafft werden kann, sondern daß immer noch eine Materie im Raume zurückbleibt, die, möge man sie Äther nennen oder im Sinne Robert Mayers als die millionenfach verdünnte atmosphärische Luft bezeichnen, immer noch stoffliche Eigenschaften zeigt, indem sie durch das Licht Bewegungszustände empfängt, welche ihrerseits wieder mechanische Bewegungen eines minutiösen Mühlchens mit vier Flügeln zu Wege bringt. Jetzt aber trieb Crookes die fragliche Verdünnung noch weiter und gewann damit Erscheinungen, welche anzeigen, daß die Materie Eigenschaften annimmt, die bei gewöhnlichem Gas- und Luftdruck sich nicht zu zeigen pflegen. Alle diese Experimente, welche nur die Fortsetzung des Radiometer- (Lichtmühlen) Princips innerhalb eines Radiometer-Gefäßes sind, haben deshalb eine so große Wichtigkeit, weil sie die schlagenden Beweise bilden für die Richtigkeit der heutigen kinetischen Theorie, wie selbe auf dem Boyle'schen Gesetze, das wir Deutsche gewöhnlich das Mariotte'sche zu nennen pflegen, beruht . . . Sämtliche Versuche sind so angestellt, daß der Experimentator die unendlich verdünnten Gase (Luft, Wasserstoff, Kohlensäure) mittelst Induktionselektrizität oder Magnetismus erregte und in Bewegung setzte . . . Dabei ergaben sich folgende Erscheinungen: 1) Die strahlende Materie übt eine kräftige phosphorogene (leuchtende) Wirkung aus, wo sie auftritt; — 2) sie bewegt sich in geraden Linien, indem sie sich weigert, in einer knieförmig gebogenen Röhre um die Ecke zu biegen; — 3) sie wirft einen Schatten, wo sie von einem festen Körper (Aluminium) in Form eines Kreuzes aufgefangen wird, indem sie dann das Kreuz in dunklem Schatten

reflektiert; — 4) sie übt eine kräftige, mechanische Wirkung aus, wo sie anprallt und ist so im stande, innerhalb der Röhre Bewegungen von kleinen Rädern mit Glimmerschaufeln u. dgl. hervorzubringen; — 5) sie wird durch einen Magneten von ihrer gradlinigen Bewegung abgelenkt und nach demselben herabgezogen, wo dieser außerhalb der Glasröhre angehalten wird; — 6) erzeugt sie Wärme (siehe später), sobald ihre Bewegung gehemmt wird und jene tritt am intensivsten auf, sobald die Glasröhre den höchsten Grad einer grünen Phosphorescenz annimmt, und obgleich wir es nur mit einer unendlich verdünnten Materie zu thun haben, so ist dieselbe doch im stande, ein Stück Iridio-Platin zur Weißglut zu bringen, wobei der Wärme-Fokus durch einen Magneten ebenso abgelenkt werden kann, wie vorhin der leuchtende Fokus . . . Auch konnte bei Einführung geeigneter chemischer Absorptionsmittel für das übrige Gas in die Röhre gesehen werden, daß die chemische Anziehung noch von statten geht, lange nachdem die Verdünnung den Punkt erreicht hat, wo die in Rede stehenden Erscheinungen sich am besten zeigen lassen . . . Der höchste Grad der Verdünnung, welcher erlangt wurde, war $^1/_{20,000,000}$ einer Atmosphäre.

37. Das Unendliche im Geschöpfe.

Hier nun liegt die positive Grundlage für die Annahme vor, die am Ende des ersten Kapitels angeführt worden ist. In der That verbinden die dort genannten Forscher mit ihrer Theorie vom Drucke, der rein von außen kommt, immer diese andere Theorie, daß der bezeichnete Druck durch die Himmelskörper vermittelst des Lichtes ausgeübt wird. Es dürfen nur die obigen fünf Thesen des Breslauer physikalischen Vereins noch einmal durchgelesen werden, um diese Behauptung durchaus gerechtfertigt zu finden. Offenbar aber tragen alle diese Auseinandersetzungen und alle diese Ergebnisse der exakten Naturforschung den Stempel des Unfertigen an sich; der Schatten des Unendlichen umdüstert dieselben; jenen Hunger

tragen sie zur Schau, von dem der Prophet singt (Ps. 103): „Alles wartet auf dich, o Herr!“ Ein Bedürfnis ohne Ende, eine Not ohne Grenzen offenbart sich überall.

Nimm den Wurm, der da im Staube kriecht; — Jahrhunderte, Jahrtausende hat der menschliche Geist an selbem geforscht, seine Entstehungsweise geprüft, ihn bis zu seiner elenden, unterirdischen Wohnung verfolgt, seine Lebensgewohnheiten beobachtet, seine Organe zerlegt, seine Nahrung erprobt, seinem Verkehr gelauscht, nach seinem schließlichen Ende gefragt; er hat ihn verglichen mit anderen Thiergattungen, seinen Zweck im All untersucht, der in der Welt waltenden Harmonie ihn angepaßt; — und heute meint die Wissenschaft, erst sie habe mit dem eigentlichen Forschen begonnen und in diesem Wurm ein unabsehbares Wissensfeld dem menschlichen Geiste geöffnet. Wenn aber wieder tausend Jahre vorüber sein werden, dann wird erst die Nachwelt staunen, wie roh die über diesen Wurm gehabte Kenntnis vor ihr gewesen ist.

Tritt auf die zahllosen Flechten, die da am Gesteine hängen. Kaum berührt sie dein Fuß, so zerfallen sie in Staub und sind nicht mehr. — Und doch; studiere einmal auch nur die Bildung eines einzigen Blattes; je mehr du ins einzelne vordringst, desto weiter dehnt sich vor dir das Feld des Wissens aus. Nicht nur über der ganzen Schöpfung lagert der „Schatten deiner Flügel, indem wir hoffen, o Gott“ (Ps. 56), sondern auch über jeder, selbst der geringsten Kreatur; und gerade vermittelst dieses Schattens werden wir sterbliche Geschöpfe wie im Fluge zu dir, der wahrhaften und wirklichen ungemessenen Fülle, emporgetragen, „bis der Fluch der Vergänglichkeit gelöst sein, und die Freiheit der Kinder Gottes erscheinen wird“ (Röm. 8). Der Wassertropfen im Meere, das Sandkorn in der heißen Wüste predigt laut deine unendliche Weisheit und deine unermeßliche Kraft, sie „schreien zu dir“, denn so klein sie sind und unbedeutend in ihrer äußeren Erscheinung; sie können nicht hervorgebracht sein ohne dich. Der Menschen Werk bedarf der äußeren Größe und des

entsprechenden äußeren Eindrucks, um gepriesen zu werden und das Talent des Künstlers zu verraten; je mehr es zerlegt wird in seine Einzelnheiten, desto mehr schwindet der anfängliche Glanz; — um die unendliche Fülle der Weisheit Gottes aber ahnen zu können, muß der Geist in das Innere der Werkstätte der Natur eintreten; je kleiner und unbedeutender der Gegenstand erscheint, desto mehr verliert sich der Blick in die grenzenlose Schönheit und in die Ordnung ohne Ende; er verkündet denjenigen, der da das Sein und das Vollkommene selber seinem Wesen nach schrankenlos ist.

Steige hinauf, Sterblicher, zum Himmelszelte und miß die Bahnen der zahllosen Gestirne. Jahrtausende vor dir haben Menschen sie gemessen und noch heute sind diese Zahlen im wesentlichen das Ergebnis auch des modernen Forschens mit seinen haarscharfen Instrumenten (Secchi). Ruhig kreist die Harmonie der Sphären über der Vergänglichkeit des Irdischen und dieselben Gesetze regeln noch jetzt ihre Bahn, welche sie bereits seit Jahrtausenden geregelt haben und welche sie, käme es auf die innere Natur der Sterne allein an, vor Millionen und Millionen von Jahren hätten regeln können. Nicht darin, was sie zu werden vermögen, liegt bei ihnen der Schatten der Unendlichkeit; fest und unerschütterlich vielmehr wandeln sie auf ihren Bahnen und zeigen durch diese immer sich selbst bleibende Thätigkeit, daß in ihrem subjektiven Sein desgleichen nichts einen Wandel oder ein Ende fordert, denn das Wirken entspricht dem Sein; habent virtutem ut sint semper, sagt Thomas nach Aristoteles. Aber schaue so tief und so weit hinein wie du willst: jener Stern da, welcher Millionen Jahre braucht, um dir sein Licht zu senden und den du erst hinter einem unermeßlichen Ozean von anderen gigantischen Sternen zu erblicken vermagst, deren jeder wohl Millionen Male größer ist als deine Erde; dieser selbe Stern, der anfangs, als du ihn als schwachen leuchtenden Punkt sahst, die Sternenwelt abzuschließen schien, eröffnet dem Auge wieder seinerseits neue Welten, wenn du ihn mit schärferen Instru-

menten verfolgst und so geht es weiter und weiter da oben im Himmelsraume. Jeder aber unter diesen Millionen von Sternen hat sein eigenes Licht (stella differt a stella in claritate I. Cor. 15) und offenbart dadurch eine ihm ganz eigentümliche Substanz und ein ihm einzig eigenes Wirken auf das vergängliche Irdische herab!

Hier unten empfangendes Vermögen von seiten des Stoffes, das kein Ende nimmt; dort oben in aller subjektiven Wirklichkeit bestimmtes Sein und unerschütterlich bestimmendes Leuchten, das kein Ende nimmt, sondern wie ein unerschöpflicher Lebensborn dem durstenden Stoffe entgegenquillt, mag auch jedes einzelne Glied all dieses Seins in sich begrenzt sein! „Wunderbar, staunenswert ist das Vermögen des Stoffes" mirabilis est potentia materiae, ruft Thomas aus am Ende seiner Abhandlung de natura materiae. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes" verkündet dem in Staunen versunkenen Geist der königliche Sänger.

38. Stimmen aus der modernen Naturwissenschaft für dieses Unendliche im Geschöpfe.

Vergeblich leckt die moderne Naturwissenschaft wider den Stachel; sie selbst muß diesen eben gekennzeichneten Schatten des Unendlichen zugestehen. Helmholtz schreibt: (Populär wissenschaftliche Vorträge 1871, 2. Heft, S. 116): „Wenn das Weltall ungestört dem Ablaufe der physikalischen Processe überlassen wird, muß endlich aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temparatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Änderung erschöpft, dann muß vollständiger Stillstand aller Naturprocesse von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Menschen, Pflanzen und Tiere kann natürlich dann nicht weiter bestehen, wenn die Sonne ihre höchste Temperatur und damit ihr Licht verloren hat, wenn sämtliche Bestandteile die chemischen Verbindungen geschlossen haben, welche ihre Verwandtschaftskräfte erfordern."

Mit diesen Worten aber schlägt sich der berühmte Physiker selber ins Angesicht, der da für den Stoff keinen Anfang annehmen will. Denn ist die Welt thatsächlich von Ewigkeit, so ist es klar, daß schon alle die Stadien durchlaufen sind, welche durchlaufen sein müssen, ehe „alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommt" und „dann die ewige Ruhe eintritt". Zu „ungeheueren Zeiten" seine Zuflucht nehmen heißt nur die Denkschwäche bezeugen, die einmal von vornherein keinen außerweltlichen Gott haben will. Mag die Ewigkeit vorn oder hinten sein; sie besagt eben nicht nur „ungeheuere Zeiten", sondern geradezu ungemessene und unmeßbare Zeiten. Wenn die Welt von Ewigkeit ist, so hat sie bereits nicht nur „ungeheuere", sondern „schlechthin ungeheuerste" Zeiten durchlaufen und müßte demnach schon lange stillstehen.

Gilt also das „Gesetz der endlichen Temperaturausgleichung", so muß notwendig ein Anfang der Schöpfung und damit auch offenbar ein außerweltlicher Gott angenommen werden, der in thatsächlich unendlicher Fülle thront. Gilt aber ein solches nicht, dann ist eben auf allen Seiten Werden ohne Ende: Der irdische Stoff hat in seiner Natur als Stoff kein Maß, welches dem Vermögen etwas zu sein, Schranken zöge, immer nämlich kann er etwas anderes werden; — die Himmelskörper haben in der eigenen Natur keine Grenze, die ihrer wirkenden Kraft ein Hindernis setzte; — jedes einzelne Ding, jegliche einzelne Seinsgattung bietet der Vernunft ein Arbeitsfeld ohne Ende und je bedeutender die Vernunft ist, desto weiter erscheint dem geistigen Blicke, was noch zu bearbeiten übrig bleibt.

39. Unendliche Teilbarkeit der Materie.

Auch der Crookes'sche Versuch bezeugt in treffendster Weise dieses Vermögen ohne Ende. Der Inhalt der oben erwähnten Glasröhre betrug $^1/_{20,000,000}$ einer Atmosphäre. Kann bei einer so weit getriebenen Verdünnung noch von einem materiellen Inhalte die Rede sein? Nach wohlberechtigter Schätzung enthält, wie Dr. Kalischer schreibt („Natur" 1880,

S. 228), „eine Kugel von 13,5 Centimeter Durchmesser mehr als eine Quadrillon Gasmolekel. Wenn nun die Kugel bis auf ein Millionstel einer Atmosphäre evakuiert, also die oben angegebene Zahl durch eine Million dividiert wird, so bleibt immer noch eine Trillion zurück. Um uns eine Vorstellung von diesen ungeheueren Zahlen zu bilden, denken wir mit Crookes in eine leere Kugel von genannten Dimensionen vermittelst des Induktionsfunkens ein Loch von mikroskopischer Feinheit gebohrt und nehmen diese Molekel von solcher Feinheit an, daß hundert Millionen in jeder Sekunde durch jene kleine Öffnung eintreten. Wie lange Zeit würde wohl vergehen, bis die Kugel mit Luft von gewöhnlichem Atmosphärendrucke gefüllt bis sie also eine Quadrillon Molekel aufgenommen haben würde? Ein Tag? Ein Jahrhundert? Für unsere Begriffe eine Ewigkeit: 408, 501, 731 Jahre."

Und kommt endlich der Forscher mit einer solchen kolossalen Verdünnung ans Ende der Teilbarkeit des Stoffes? Nein! Er sieht nur, wie die Verdünnung noch viel weiter getrieben werden kann und daß einzig und allein die Instrumente fehlen. Und zwar nimmt mit jedem Grade der Verdünnung der Grad der Ohnmacht, die Stufe der Indifferenz zu; — „alle Eigenschaften, die zu irgend welcher Wirksamkeit befähigen, schwinden nach und nach," wie Faraday bemerkte. Die Einfachheit des Stoffes ist die Einfachheit der Ohnmacht.

Existiert also ein infinitum in potentia, ein Vermögen ohne Ende, ein Bedürfnis ohne Maß, eine schrankenlose Ohnmacht? Alle Beobachtungen bestätigen dies, soweit es nur irgend möglich ist. Dann muß aber auch mit Notwendigkeit ein infinitum actu, eine der Substanz nach schrankenlose Fülle vorhanden sein, die dem seiner innersten Substanz nach ohne Grenzen Bedürftigen und ohne Ende Ohnmächtigen als wirkender Grund jeglichen Seins gegenübersteht. Einen anderen Ausweg giebt es nicht.

Diese Notwendigkeit zeigt auch Thomas und zwar auf demselben Wege wie die neuere Naturwissenschaft; nur sind in seiner

Hand die ernsten Ergebnisse gewissenhafter Naturforschung nicht mehr lose, zerstreut herumliegende, sondern bereits im Baue thatsächlich geordnete Bausteine.[14])

[14]) Thom. 2. d. 13. qu. 1. art. 3. Et quia caelum est primum alterans, inde sequitur, quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum: et ex hoc habet lux, quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius: ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet: et inde est etiam, quod secundum Augustinum (lib. 7. sup. Gen. ad lit. c. 15.) lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate: qualitates enim visibiles sunt priores ceteris, prout secundum esse formale sunt inventae in corporibus inferioribus secundum quod conveniunt cum corpore caelesti; sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus.

In Dionys. de div. nominib. c. 4. lect. 3: Deinde cum dicit, „Ita quidem et divinae bonitatis manifesta imago magnus iste et totus splendens et semper lucens sol“ ostendit quomodo in radio solari inveniatur similitudo Dei . . . quantum ad universalitatem causandi.

Sententiar. lib. 2. d. 3. qu. 1. art. 2. obj. 4: Luci convenit maxime activum esse; unde luci attribuitur diffusivum esse. Sed actio convenit verius spiritualibus quam corporalibus; ergo lux maxime in spiritualibus invenitur. Resp. Ad propriam naturam lucis non pertinet quaelibet actio, sed talis quae est in corporalibus, l. c. art. 3. ad 7. Forma substantialis educitur in actum per virtutem caeli; et ideo oportet quod lumen quod per caelum in inferiora agit, generationem rebus conferat et ad formam substantialem moveat, in quantum agit in virtute ipsius caeli: sicut etiam calor ignis moveat ad formam substantialem ignis, secundum quod agit in virtute formae substantialis a qua fluit.

2 de anima lect. 14. (tota lectio de lumine) radii autem corporum caelestium transmutant totam naturam inferiorem . . . . et quia luci nihil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem et propter hoc suum passivum semper est in ultima dispositione ad formam et sqq. de colore.

2 de coelo et mundo lect. 10: Et ideo ipsae stellae non igniuntur et calefiunt . . . . . sed aër, qui existit sub sphaera corporis circularis, necesse est quod calescat per motum sphaerae

40. Stellen aus Thomas über das Licht.

„Jeder Wechsel im Zustande eines und desselben stofflichen Seins auf der Erde wird hervorgebracht durch die Kraft des Lichtes, mag dieser Wechsel nun im substantiellen Sein sich vollziehen, insoweit selbes den wirklichen subjektiven Bestand des Dinges ausmacht oder die sinnliche Auffassung betreffen, insoweit diese durch den Eindruck von außen her geregelt wird — und aus diesem Grunde, da ja nämlich der innere Wechsel in einem Dinge die Vorbedingung für alles Entstehen und Vergehen bildet, ist es dem Lichte eigen, im Bereiche des Körperlichen die erste Ursache der Erzeugung zu sein." Wort für Wort die Sprache der modernen Wissenschaft! Thomas fährt rücksichtlich der sinnlichen Auffassung fort: „Das Licht vermittelt jede sinnliche Auffassung, wie

---

caelestis; quia scilicet ex ipso motu sphaerae caelestis movetur non solum ignis, sed etiam aër, usque scilicet ad istum aërem, qui infra montes continetur, cf. l. c. lect. 12. in fine. Et ideo alii dicunt melius quod ratio quare talis diversitas videtur in luna, est propter dispositionem suae substantiae. Et horum est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod formae effectuum sunt quodammodo in suis causis; ita tamen, quod, quanto aliqua causa est superior, tanto diversae formae effectuum sunt in ea magis uniformiter: quanto vero est inferior, tanto diversae formae effectuum sunt in ea magis distinctae. Corpora autem caelestia sunt causa inferiorum corporum. Inter corpora caelestia infimum est luna: et ideo in luna, secundum inferiorem superficiem ejus, continetur quasi exemplaris diversitas corporum generabilium. Et ista fuit sententia Jamblici. Alii vero dicunt, quod licet corpora caelestia sint alterius naturae a quatuor elementis, praexsistunt tamen in corporibus caelestibus, sicut in causis, proprietates elementorum, non tamen eodem modo sicut in elementis, sed quodammodo in excellentiori modo: et inter elementa supremum est ignis, qui plurimum habet de luce, infimum terra quae minimum habet de luce; et ideo luna, quae est infima inter corpora caelestia proportionatur terrae et assimilatur quodammodo naturae ipsius; et ideo non totaliter illustrabilis est a sole.

Augustinus lib. 7. sup. Gen. ad litt. c. 15. sagt, im Gesichtssinne jedoch unmittelbar und allein und ohne irgend welche Voraussetzung; während in den anderen Sinnen weitere verschiedene Eigentümlichkeiten die Einwirkung des Lichtes vermitteln und beschränken." Stellt nicht die neueste Wissenschaft dasselbe Ergebnis fest, nur nicht mit derselben Bestimmtheit: daß nämlich das Licht, wenn es allein wirkt, den Gegenstand des Gesichtssinnes, die Farbe hervorbringt, jeder anderen Sinnesthätigkeit aber ebenfalls zu Grunde liegt? Wird doch neuerdings Bell die Entdeckung zugeschrieben, daß dünne Scheiben unter dem Einflusse intermittierenden Lichtes tönen; sprechen doch alle von Tonfarbe u. dgl. und bringt es der allgemeine Sprachgebrauch bereits nach der feinen Bemerkung Ciceros mit sich, daß die Menschen „wir sehen" sagen, auch wenn es sich um Geschmack, Gefühl, Gehör oder Geruch handelt; jede Sinnesthätigkeit ist eben gewissermaßen ein Sehen.

Thomas schreibt weiter (Dionys. de div. nominib. c. 4. lect. 3): „Gott wird deshalb Licht genannt, weil, soweit es die Ursächlichkeit angeht, der Lichtstrahl am meisten die Spur von ihm trägt." „Dem Lichte ist es am meisten und wesentlich eigen, wirksam zu sein, weshalb es auch vorzugsweise der Verbreitung des Seins dient." Genauer und bestimmter (2 d. 3. qu. 1. art. 3. ad 7): „Die Wesenssubstanz eines jeden stofflich vergänglichen Seins tritt ins wirkliche Sein vermittelst des Einflusses, der von den Himmelskörpern ausgeht und deshalb ist es notwendig, daß das Licht, welches kraft der Himmelskörper auf das irdische Sein einwirkt, für die vergänglichen Dinge die Ursache des Erzeugt-Seins, des Entstehens, bildet und insoweit zum wirklichen Sein der vergänglichen Substanz beiträgt, inwieweit es die Kraft der Himmelskörper in sich trägt; gerade so wie die Wärme, als wesentliche Eigenschaft des Feuers, den Stoff auf den sie einwirkt, notwendig zur Aufnahme der Substanz des Feuers vorbereitet." Und in treffender Kürze: „Die Lichtstrahlen, welche von den Himmelskörpern ausgehen, bringen alle Änderung in der irdischen Natur hervor." (2 de anima lect. 14.)

41. Spektralanalyse im Thomas.

Daraus ergiebt sich mit metaphysischer Notwendigkeit, daß nach Thomas schlechthin und ausnahmslos alle und jede Elemente der irdischen Körper in der Sonne beziehungsweise in den Himmelskörpern vorhanden sein müssen. Wenn die Lichtstrahlen nur die den Himmelskörpern naturgemäß innewohnende Kraft in sich tragen, also nicht das geringste *eigene* Sein, weder substantielles noch zufälliges, besitzen; — *aller* Wechsel aber auf Erden von der Einwirkung der Himmelskörper abhängt, so schließen letztere die Natur aller irdischen Elemente, vermittelst deren der subjektive Wechsel sich im einzelnen vollzieht, offenbar der Kraft nach in sich ein und die Lichtstrahlen bilden nur die völlig selbstlose und ganz reine Vermittlung zwischen der Kraft da oben und dem Mangel hier unten. Diese Vermittlung wird mit Recht wesentlich selbstlos genannt, denn würden die Lichtstrahlen von dem ihrigen etwas hineinmischen, also, da sie mit Naturnotwendigkeit wirken, ein „ihriges", ein eigenes subjektives Sein haben, so würde ihr Wirken zwecklos sein, da sie dem Irdischen nicht die reine und unvermischte Ähnlichkeit mit der Substanz des Himmlischen, „der cölesten Körper", einprägen könnten. Thomas aber geht noch weiter und zeigt der modernen Naturwissenschaft in mehrfacher Beziehung das Ziel, welchem ihre exakten Versuche zueilen.

42. Die Elemente sind in wesentlich vollkommenerer Weise in den Himmelskörpern.

Unter drei Hauptgesichtspunkten thut dies der engelgleiche Lehrer. Es können zuvörderst die Elemente der irdischen Dinge nicht nach jener *Existenzweise* in den Himmelskörpern sich vorfinden, die ihnen auf Erden zukömmt, sondern sie müssen dort a) von jedem Gegensatze gelöst sein; b) befreit erscheinen von jeder inneren Unvollkommenheit, die da etwa ihre Kraftentwicklung hindert; c) müssen sie sogar eine *wesentlich*

höhere Vollkommenheit besitzen, also nicht bloß eine dem Grade, sondern der ganzen Gattung nach verschiedene. Das Erste leuchtet von selber ein. Denn wo Gegensatz zwischen den einzelnen Teilen einer Substanz ist, da ist notwendig auch Streit und die vorzüglichste Grundlage der Vergänglichkeit; überwiegt nämlich einmal in entschiedener Weise einer der Gegensätze, so folgt naturgemäß die Auflösung des Ganzen. Die Himmelskörper jedoch werden weder geboren, noch sterben sie; ihr substantielles Sein ist immer dasselbe. Das wird schon hinreichend bewiesen durch die Thätigkeit derselben, die immer dieselbe d. h. immer die gleiche Bewegung ist; nur auf diese Weise ist es auch möglich, daß, da alles Wechseln und alle Veränderung auf Erden durch die Himmelskörper und deren Bewegung verursacht wird, dieses selbe Wechseln und Ändern sich nach festen und unverrückbaren Gesetzen vollzieht. Folglich sind die irdischen Elemente in der Substanz der Himmelskörper wohl vertreten, aber ohne den Gegensatz, in welchem hier auf Erden das eine dem anderen gegenübersteht und der da die Ursache des irdischen Entstehens und Vergehens ist. Thomas macht diesbezüglich eine sehr feine, vielleicht später auch noch von der modernen Wissenschaft exakt zu rechtfertigende Bemerkung: „Die Luft um die Sonne herum ist beweglich und veränderlich, nicht die Substanz der Sonne selbst."

Es darf zudem, wo alle Elemente zusammen sind, nicht das Gegensätzliche, was im Irdischen den einzelnen zukömmt, vorhanden sein, sonst würde jedenfalls das eine vom anderen ausgeschlossen werden.

Worauf beruht nun aber jeder Gegensatz im Stofflichen und an letzter Stelle überall? Auf Mangel und Bedürfnis! Weiß und Schwarz sind entgegengesetzt, weil das vollkommene Weiß im vergänglichen Stoffe nicht existiert oder genauer, weil der vergängliche Stoff das Weiße nicht vollkommen fassen kann. Wo also das Gegensätzliche fortfällt, da verschwindet auch das Unvollkommene; folglich sind in den Himmelskörpern die Elemente frei von jeder Unvollkommenheit.

Da nun aber diesen Elementen, soweit sie substantiell auf Erden sind, es wesentlich zukommt, in die vergängliche stoffliche Substanz einzutreten, so ist ihnen auch in dieser Existenzweise der Gegensatz wesentlich; ebenso gut wie das Unvollkommene. Sonach sind sie in den Himmelskörpern ihrem Wesen nach, secundum speciem, vollkommener.

43. Stellen aus Thomas.

Thomas ist so klar als möglich: „Dem Lichte ist es eigentümlich, mit nichts im Gegensatze zu stehen,[15]) insofern es

---

[15]) S. th. 1. qu. 67. art. 3. ad 2. „Accidit luci quod non habet contrarium, in quantum est qualitas primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum, l. c. ad 3. Sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formae substantialis (ignis); ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium, ad producendas formas substantiales et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis. l. c. qu. 4. art. 2: „Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum; sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis". l. c. ad 1: „Sicut sol, ut dicit Dionys. 5. cap. de div. nominib. a med. lect. 2.) sensibilium substantias et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter praeaccipit: ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem" et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, sine detrimento simplicitatis ipsius.

2 de coelo et mundo lect. 10: Duplex est causa caloris ex corporibus caelestibus in his inferioribus generati: una quidem causa est motus, alia causa est lumen . . . Non est autem intelligendum, quod mutua contritio vel confricatio corporis caelestis et aëris est causa caloris, sed solum motus aëris ex superiori motu corporis caelestis causatus. Movetur autem aër superior et similiter ignis, secundum motum diurnum coeli totius, secundum virtutem solis et omnium stellarum. Secunda autem causa calefactionis corporum inferiorum ab astris et praecipue a sole, est

die wesentlich natürliche Eigenschaft der Himmelskörper, der Quelle aller Veränderung auf Erden, ist; die Himmelskörper

---

lumen: quod quidem habet virtutem calefaciendi, in quantum est qualitas activi primi alterantis, scilicet caeli, et directe causat qualitatem primam inferiorum corporum, quae est calor. Et quia haec qualitas, scilicet lumen, magis abundat in sole, inde est, quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua caelestium corporum, in quantum participant de lumine, quae est universalis virtus activa caelestium corporum, habent virtutem calefaciendi, in tantum, quod etiam lumen lunae est calefactivum, secundum id quod Philosophus dicit, quod noctes plenilunii sunt calidiores: unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae .... Cum porro omnes formae substantiales inferiorum corporum sint ex virtute caelestium corporum, consequens est, quod ex eorum virtute sint etiam qualitates consequentes species seu formas elementorum, quae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Omnia ergo corpora caelestia secundum communem virtutem luminis habent calefacere; sed secundum alias proprias virtutes singulis corporibus attributas, habent non solum calefacere et infrigidare, sed etiam omnes alios effectus producere in istis inferioribus. Et secundum influentiam luminis et harum virtutum, verum est quod Alexander dicit, media corpora caelestia recipere impressionem solis alio modo quam corpora inferiora. Est igitur considerandum, quod secundum quod calor causatur in inferioribus corporibus ex motu astrorum et totius caeli, corpora propinquiora caelo, scilicet ignis, et superior aëris pars, quae circumferuntur secundum motum caeli, sunt calidiora: secundum autem quod ex lumine stellarum causatur calor, sunt calidiora ea quae sunt infima: quia in superioribus radii magis disperguntur. Et inde est etiam quod circa terram plures species rerum generantur ex virtute radiorum solis et stellarum, quae per reflexionem circa terram multiplicantur. —

l. c. in fine. Illa quae sunt nata agere et pati ad invicem, talium qualitates sunt calidum et frigidum: corpora autem caelestia agunt et non patiuntur: unde tangunt et non tanguntur. Unde in corporibus caelestibus non sunt qualitates tangibiles per modum quo sunt in inferioribus corporibus, sed per modum eminentiorem, sicut in causa activa: non est enim ibi calidum vel frigidum, humidum vel siccum sed virtus quae est horum causativa: similiter non est ibi grave et leve, sed loco horum est ibi

aber sind von jedem Gegensatze weit entfernt." Dazu erläuternd: „Wie die Wärme das Wesen des Feuers in andrem wirksam vorbereitet kraft des Feuers, von dem sie ausgeht und dessen wesentlichste Eigenschaft sie ist; so wirkt das Licht gleichsam als Werkzeug kraft der Himmelskörper zur Hervorbringung irdisch-stofflicher Wesen und zum Zwecke des thatsächlichen Erscheinens der Farben, insoweit es die Eigenschaft der maßgebenden Körper, nämlich der Himmelskörper, ist." Und: „Was auch immer im bewirkten Sein ist, das muß auch in der wirkenden Ursache gefunden werden, entweder in derselben Existenzweise, wenn das bewirkende und das bewirkte Sein einer und derselben Wesensgattung angehört oder in wesentlich vollkommenerer Seinsweise, wenn die wirkende Ursache in einer anderen Wesensgattung ist, als die Wirkung, wie z. B. in der Sonne die Ähnlichkeit alles dessen ist, was kraft der Sonne erzeugt wird." „Wie die Sonne nach dem Ausdrucke des Dionysius (c. 5 de div. nom. lect. 2) die zahlreichsten und verschiedenartigsten Substanzen und Eigentümlichkeiten, die sinnlich wahrnehmbar sind, trotz ihrer einheitlichen (uniformis) Wesenheit und trotz der stets gleichen Art und Weise zu leuchten, in sich selber ohne Gegensatz voraus enthält (praehabet), so muß um so mehr die Ursache alles Seins auch alle denkbaren Vorzüge in ihrem Wesen besitzen." Wo möglich noch schärfer: „Die zweite Ursache aber für die Erwärmung der irdischen Körper von seiten der Himmelskörper und zumal der Sonne, bildet das Licht, welches die Kraft zu erwärmen besitzt, inwiefern es die wirksame Eigenschaft, die qualitas activa, der maßgebenden Ursache jeder Erwärmung, nämlich der Himmelskörper ist und sonach un-

---

apitudo ad motum circularem: rarum autem et densum invenitur in corporibus caelestibus secundum quod astra sunt spissiora et magis commassata, quam sphaerae eorum, non tamen secundum differentiam contrarietatis, sed solum secundum additionem vel diminutionem virtutis et secundum majorem vel minorem congregationem partium.

mittelbar die erste Eigenschaft der irdischen Körper verursacht, die eben keine andere ist, als die Wärme"; und kurz: „Die Wärme ist die erste und maßgebende Eigenschaft der irdischen Körper; das Licht die der Himmelskörper." Damit darf nur die oben gegebene Darstellung der „strahlenden Materie" verglichen werden, um alsbald, auch aus diesen „exakten" Versuchen die Überzeugung zu schöpfen, daß das Licht die unmittelbare Ursache der Wärme im irdischen Stoffe ist. Es wird zudem auch noch experimentel erkannt werden, wie aus den betreffenden Versuchen vielmehr folgen muß, daß das Licht die Teilung des Stoffes in Molekel hervorbringt, als daß die Molekel vor dem Lichte existieren.

44. Das Licht ist nicht Bewegung, sondern bewirkt dieselbe.

Der zweite Gesichtspunkt, den Thomas der modernen Naturwissenschaft als leitenden klar angiebt, ist kurz dahin zu bestimmen, daß das Licht nicht Bewegung sei, sondern dieselbe bewirke. Es besteht in dieser Beziehung bei der modernen Physik eine Unentschlossenheit, die Thomas nicht kennt. Daß das Licht in der Bewegung bestehe, ist rein unmöglich; denn es wäre dann ein Körper, da ja der Begriff „Bewegung" diesen anderen Begriff „Stoff" durchaus bedingt. Daß das Licht aber stofflich sei, ist allgemein zurückgewiesen.

Ferner heißt Bewegung ebensoviel als „auf dem Wege sein", „in der Entwickelung begriffen sein". Das Licht aber ist seiner Natur nach rein bestimmend, es ist die erste bewirkende Ursache der irdischen Entwickelung, also einer subjektiven Entwickelung ganz unfähig, als: „formalius omnibus aliis" bezeichnet es Thomas. Nie ist zudem eine Entwickelung in der Natur des Lichtes beobachtet worden.

Es könnte auch, wie schon oben angedeutet, nicht die Kräfte der Himmelskörper in voller Reinheit tragen und dem Stoffe, wie es dieselben empfängt, unverletzt und unvermischt vermitteln, wenn es eine eigene Bewegung besäße; sein eigentlicher Zweck bliebe unerreicht. Auf der anderen Seite ist ohne Zweifel die Bewegung dem Lichte sehr nahestehend, ja

so nahe, daß, wenn von seinen Wirkungen die Bewegung fortgedacht wird, wohl nichts übrig bliebe.

Da hilft nur die Lehre des Aquinaten, das Licht sei eine durchaus wirksame, d. h. nur aufs Wirken oder Geben gerichtete, nie, soweit das Irdische in Betracht kommt, dem Empfangen oder Leiden zugängliche Eigenschaft der Himmelskörper, qualitas activa corporum coelestium, die ihrem Wesen nach nur bewegt, nie aber selber der Bewegung unterliegt; gleichwie etwa die Wärme eine Eigenschaft des Feuers ist, die ebenfalls nur zum Wirken, nur zum Bestimmen berufen ist. Das Licht ist ein Erzeugnis der Bewegung und erzeugt wieder Bewegung; — deshalb ist es auch „in instanti, im Augenblicke, allem irdischen Sein gegenwärtig, weil die Erde im Vergleiche zur Sonne nur als ein Punkt (ad instar puncti) erscheint, also ohne Zeitverlust durchdrungen wird." Die in der Verbreitung des Lichtes beobachtete Dauer würde nach Thomas nicht vom Lichte selbst, sondern von der Natur der Zwischenräume abhängen, welche das Licht mehr oder minder schnell zeigen; was übrigens auch mit den neuesten optischen Versuchen am besten stimmen möchte. Der Druck, der von der Wärme ausgeht, als der Wesenseigenschaft des Feuers, bewirkt je nach der Natur der Molekel deren gegenseitige Annäherung oder Entfernung; in ähnlicher Weise wirkt das Licht, welches von den Himmelskörpern ausgeht, vermittelst des Druckes auf die stofflichen Molekel.

So begreift es sich vollkommen, wie das Licht, obgleich seinem subjektiven Wesen nach den irdischen Substanzen fremd, doch in seiner Wirksamkeit denselben ganz natürlich ist und rein natürliche Ergebnisse erzielt und wie es sonach, je tiefer es einwirkt, desto mehr gerade die eigenartige Natur und das selbständige Sein des stofflichen Dinges wahrt oder vielmehr hervorbringt. Das Licht ist eben nichts anderes als reine Vermittlung zwischen den Kräften der Himmelskörper und den stofflichen Dingen. Jene Kräfte sind aber ihrerseits wieder nichts anderes als die irdischen Elemente selber, welche die Natur

der stofflichen Dinge bilden; nur freilich mit dem Unterschiede, daß letztere allen Mangel und alles Unvollkommene da oben abstreifen und demnach auch nicht mehr von anderm Stofflichen zu leiden oder zu empfangen vermögen, sondern ganz rein, nur stoffliche Kraft und als solche in ihrer ganzen Wirksamkeit auf die stoffliche Erde gerichtet sind. Die vollständige Ursache der Natur eines Dinges kann aber durch ihren Einfluß dieses letztere nur vervollkommnen, ihm das Mangelhafte nehmen und dadurch diese innere Natur selbst nur kräftigen und möglichst selbständig machen. Thomas drückt dieses alles noch folgendermaßen aus: „Jene Dinge, die da von Natur aus dazu bestimmt sind, gegenseitig auf einander einzuwirken und so auch gegenseitig von einander zu leiden, d. h. wechselseitig zu geben und zu empfangen, sind auch gegenteiliger Eigenschaften, wie z. B. der Kälte und der Hitze fähig: die Himmelskörper aber wirken nur, sie geben nur und leiden weder noch empfangen sie: sie berühren also durch ihre wirkende Kraft, werden aber selbst von keiner im irdischen Stoffe befindlichen Kraft erreicht. Deshalb sind in ihnen keine Eigenschaften nach Maßgabe derer, welche in den irdischen Dingen sich vorfinden, sondern sie sind daselbst bei weitem vollkommener, so nämlich wie sie in der wirkenden Ursache existieren müssen; da ist nicht „kalt" und nicht „warm" und auch nicht „feucht" oder „trocken", sondern dies alles ist da nur vorhanden seiner wirkenden Kraft nach, insoweit es subjektiv vollkommen ist; denn nur insoweit kann etwas wirken, also geben, inwieweit es selber vollkommen, d. h. bis zum „voll" gekommen ist. Ebenso ist da nicht „schwer" oder „leicht", sondern anstatt dessen die natürliche Neigung zum Kreislaufe, der wirkenden Ursache des „leicht" und „schwer"; auch nicht „dünn" und „dick" ist da dem Gegensatze gemäß, in welchem diese zwei Zustände zu einander stehen, sondern nur, insofern ein Gestirn größer ist und das andere kleiner, also inwieweit die Teile, welche das eine zusammensetzen, nicht so nahe aneinander hängen, wie die des anderen." (2 de coelo et mundo lect. 10.)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

45. Licht und Leuchten.

Auf einen dritten Gesichtspunkt noch macht Thomas aufmerksam, der, wenn auch von der neueren Wissenschaft anerkannt, doch nicht gehörig von derselben ausgebeutet wird. In den bisher angezogenen Stellen, besonders in de coelo et mundo, lib. II et III de anima, unterscheidet der heilige Lehrer ausdrücklich zwischen lux und lumen, zwischen Licht und Leuchten. Nicht alles Licht nämlich leuchtet, sondern nur dasjenige, welches auf einen wie auch immer gestalteten Gegenstand fällt; der Wiederschein, der Reflex, macht erst das lux zum lumen. Mit anderen Worten: Das Licht ist zwar seinem Wesen und seiner Natur nach unabhängig vom irdischen Stoffe, schließt aber nicht in sich selbst den Gegenstand ein, auf den es wirken soll. Da es nun wesentlich wirksam und kein bloßes leidendes Vermögen ist, ohne Stoff aber nicht wirken kann, so fordert es mit Naturnotwendigkeit außerhalb seiner selbst die gleichzeitige Existenz des Stoffes. In keiner Weise hat das Licht die Beschaffenheit und Natur des Stoffes in seiner Gewalt und doch ist dieser Stoff dem Lichte wesentlich notwendig. Naturgemäß bringt es den Wechsel im stofflichen Sein durch seinen bestimmenden Einfluß hervor; aber die Natur des Stoffes als subjektive Grundlage dieses Wechsels ist ebenso naturnotwendig erfordert.

Damit liegt zugleich die einzige Gegenseitigkeit vor, welche dem Lichte und den Himmelskörpern einerseits und dem irdischen Stoffe andererseits herrscht: die des Gebens und Bestimmens auf der ersten Seite, die des Empfangens und Bestimmtwerdens auf der zweitgenannten. Wenn die moderne Wissenschaft aus der Sackgasse, in die sie sich mit ihrer Leidenschaft, ohne Gott fertig zu werden, verläuft, mit Phrasen von „Druck und Gegendruck" herauskommen will, wie dies die im vorigen Kapitel angezogenen fünf Thesen zu thun scheinen, so beweist sie nur, daß sie, wenn sie durchaus ohne Gott sein will, auch ohne die Vernunft sich behelfen

muß. Alles irdische Werden soll vom bestimmenden und bewegenden Einflusse der Himmelskörper vermittelst des Lichtes herkommen, wie dies in den genannten Thesen und bereits nach den Ergebnissen der Spektralanalyse behauptet wird; wo soll aber dann von seiten des Werdens ein unabhängiger „Gegendruck" möglich sein. Giebt der „Druck von oben" die volle Lösung der einschneidendsten naturwissenschaftlichen Fragen, so kann unmöglich ein „Druck von unten" oder auch nur ein Widerstand von unten hineingemischt werden.

46. Notwendiges Ergebnis.

Ist jedoch die eben erwähnte Gegenseitigkeit die einzige und zwar von der Natur der Dinge notwendig erforderte, — und das kann nach den Thatsachen der neueren Physik, mit denen die Principien des heiligen Thomas haarscharf übereinstimmen, gar nicht geleugnet werden — dann ist auch die Notwendigkeit der Existenz einer allwirkenden ersten Ursache eine unbedingt von der ganzen Natur vorausgesetzte. „Die moderne Wissenschaft verfällt dem Urteile des Psalmisten: in circuitu impii ambulant," „die so ohne Gott sind, wandeln im Kreise umher" (Ps. 11); sie kommt aus ihren Kreisschlüssen nie heraus, wenn sie nicht mit Entschiedenheit einen Gott mit aller möglichen Seinsfülle annimmt.

Alle stoffliche Entwickelung hängt vom Lichte ab. Allgemein zugestanden! Die Thätigkeit des Lichtes, das Leuchten, ist nicht möglich ohne den Stoff. Ebenfalls allgemein zugestanden! Das Wesen des Lichtes besteht im Thätig-Sein. Desgleichen allgemein zugestanden! Also ist das Licht seiner Natur nach gar nicht denkbar ohne den Stoff. Macht es sich nun aber den Stoff als Grundlage seiner Wirksamkeit oder schließt es denselben in seiner Natur ein? Nein! im Gegenteil sind diese beiden Seinsarten notwendig einander entgegengesetzt. Das Licht setzt unbezweifelt die Natur des Stoffes als unabhängige leidende Grundlage seiner Wirksamkeit voraus.

Auf der anderen Seite ist aber der Stoff im Bereiche der

Wirklichkeit wiederum nichts ohne das Licht, das ihm die erste, wenn auch möglichst allgemeine Bestimmung giebt. Beides gehört zusammen: die Natur des Stoffes und die Natur des Lichtes, um ein wirkliches, bestimmtes, stoffliches Sein zu ermöglichen — und doch schließt die Natur des einen keineswegs die des anderen in sich ein!

Noch mehr! Das Licht wirkt nur kraft der Himmelskörper, in denen die Elemente der stofflichen Dinge als reine Kräfte vorhanden sind; diese Himmelskörper aber wirken ihrer Natur nach wieder nur vermittelst ihrer eigenen Bewegung und somit wirken vermittelst dieser Bewegung auch die Kräfte, durch welche die Natur dieser Körper gebildet wird. Ist jedoch etwas beweglich, so hat es den ersten Grund seiner Bewegung nicht in sich, sondern außerhalb. Das Licht kann sich nicht den Stoff machen, um wirklich leuchten zu können; der Stoff kann nicht das Licht veranlassen, zu wirken; die Himmelskörper, welche vermittelst ihrer Bewegung das Licht, die ruhige Frucht ihrer unruhigen beweglichen Natur, ausstrahlen, tragen die Natur der irdischen Veränderungen, die Natur der Erde, könnte beinahe gesagt werden, in sich, jedoch in so vollkommener Weise, daß da nur stoffliche Kraft und keinerlei Grenze oder irgend eine Möglichkeit, vom irdischen Stoffe beeinflußt zu werden, sich vorfindet und demgemäß in ihrer Substanz nicht der mindeste Grund weder zu einem bestimmten Anfange noch zu einem gewissen Ende ihrer Wirksamkeit sich vorfindet; ihre Natur drückt sich eben in der Bewegung aus, die ihrem Begriffe nach Anfang und Ende, Maß und Ziel, nicht in sich besitzt! Wo aber kein Maß, da ist auch kein Sein! Und doch ist alles so schön ineinander gefügt: der Stoff gehorcht dem Lichte; das Licht aber strömt in festbestimmtem Maße aus den Himmelskörpern und vermittelt die unsterblichen Kräfte dem veränderlichen Wesen. Es keimt und blüht und wächst auf Erden und alles strebt nach der Ähnlichkeit dessen, was da am Sternenzelte waltet! „Kennst du die Ordnung am Firmamente und kannst du in ihr den Grund finden für das, was auf

Erden geschieht? Wer will erzählen die Harmonie der Sphären und den Zusammenklang der Himmel, wer vermag, ihn zu stören" (Job 38).

Es muß ein Sein existieren, welches ganz unabhängig in sich selbst, alles zu verleihen vermag; ein Urgrund muß sein, der dem Licht es giebt, daß es bestimmend einwirkt, dem Stoffe, daß er diese Einwirkung aufnimmt, den Himmelskörpern, daß sie die Kräfte, die ihre Natur bilden, in sich enthalten; der dies alles zudem nach Maß, Zahl und Gewicht verbindet zu einer einheitlichen Gesamtwirksamkeit; dessen Wirken nichts voraussetzt, ein in sich schlechthin vollkommenes, in sich alleinstehendes Sein. „Das Licht wirkt nach der substantiellen Wesensform hin", „movet ad formam substantialem", sagt Thomas treffend; es wirkt nicht geradezu das Wesen des Dinges, sondern es setzt ein Subjekt voraus, dessen Beschaffenheit im dritten Kapitel noch näher zu prüfen ist. Gott allein wirkt mit Voraussetzung von nichts.

Mögen nun die Textesworte des zweiten Beweises folgen, nachdem deren weite, unermeßliche Grundlage einigermaßen veranschaulicht worden ist:[16]) „Der zweite Weg, auf welchem zur Anerkennung des Daseins Gottes gelangt wird, beruht auf dem Begriffe der bewirkenden Ursache. Wir finden nämlich

---

[16]) Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid est causa suiipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum; quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

in den uns umgebenden, sinnlich wahrnehmbaren Dingen eine geordnete Folge von bewirkenden Ursachen; es kann nun jedenfalls nicht gesagt werden, daß etwas sich selber hervorbringe, da es einfach unmöglich ist, daß etwas früher sei als es ist. Gleicherweise ist es aber unmöglich, daß die Folge von bewirkenden Ursachen ununterbrochen ohne Ende sei, da in allen solchen bewirkenden Ursachen, die unter sich einen geordneten Zusammenhang haben, in denen also das eine die Ursache des anderen ist, das Erste die Mittelursache hervorbringt und diese die letzte Wirkung zur Folge hat, mag nun eine einzige Mittelursache oder eine Mehrzahl angenommen werden. Wird nun die Ursache entfernt, so muß auch die Wirkung fort bleiben; giebt es also kein Erstes, so fällt auch die Mittelursache weg und folgerichtig zugleich die letzte Wirkung. Da aber bei einer Reihe ohne Ende von bewirkenden Ursachen keine erste bewirkende Ursache vorhanden sein kann, so kann es auch keine Mittelursache und demgemäß keine Schlußwirkung geben, was offenbar den Thatsachen widerspricht. Es existiert daher notwendig eine erste bewirkende Ursache, welche eben alle Gott nennen."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

47. Eigentliches Ergebnis des göttlichen Wirkens.

Thomas nimmt bei seinen Beweisen des göttlichen Daseins niemals seine Zuflucht weder zu einem rätselhaften sensus intimus, den noch niemand gesehen und dessen Existenz selber erst zu beweisen wäre, noch zu den immerhin fraglichen Ergebnissen geschichtlicher Forschung. Er sagt vielmehr zu jedem Menschen: Frage deine Sinne, sie werden es dir künden, deinen Verstand, er wird es dir sagen und regelrecht erschließen, daß die Existenz einer ersten wirkenden, dem Wesen nach von der Welt schlechthin getrennten Ursache eine unbedingte Notwendigkeit sei. „Das Reich Gottes ist in euch," ruft hier Thomas in ebenso man-

nigfaltiger Weise als er Gründe aufführt. Das innerste Fundament der Stimme des persönlichen Gefühls, sowie der Stimme der Völker berührt der Engel der Schule; unbestimmte Phrasen macht er nie. Hier im zweiten Beweise weist Thomas die Existenz Gottes nicht nur irgendwie nach, sondern indem er darauf hinweist, was eigentlich im einzelnen Dinge, welches Moment im einzelnen Sein, das Ergebnis des Wirkens der ersten Ursache bilde, und führt somit den ersten Beweis weiter bis zur Grundlage der Beweglichkeit einerseits, wie dieselbe tief im Innersten des Beweglichen sich findet und zu derjenigen des Bewegens andererseits, wie sie im Bewegenden besteht.

Vielfach sind die auf jedes einzelne Sein einwirkenden Ursachen, ganz entsprechend den vielfachen Beziehungen, die dasselbe zum anderen Sein hat. Der einzelne Mensch z. B. ist einmal von großer oder kleiner Figur, dann mit Einbildungskraft begabt, ferner ein vernünftiges Wesen, ebenso ist er Mensch und endlich ist er einfach. Das sind Beziehungen zum Raume, zur Sinnenwelt, zur geistigen Idee, zur Gattung Mensch, zum Sein im allgemeinen; Beziehungen, welche nur dann recht beurteilt werden können, wann deren wirkende Ursache berücksichtigt wird.

48. Erklärender Text.

Das thut aber Thomas folgendermaßen (qu. 1 de pot. art. 4): „Es muß erwogen werden, daß, wenn zwei Wissenschaften vorliegen, von denen die eine höhere Ursachen zum Gegenstande ihres Forschens hat, die andere aber nicht gerade so hohe, das Urteil in beiden nicht auf dieselbe Art und Weise gewonnen werden wird, sondern gemäß den Ursachen, welche den Gegenstand einer jeden derselben bilden; wie das z. B. offenbar ist beim Arzte und beim Sternkundigen, die wohl beide über eine gewisse Krankheit ihr Urteil abgeben können, der eine aber wird in seinem Urteile durch höhere Gesichtspunkte und Ursächlichkeiten geleitet werden, nämlich der Sternkundige; der andere

durch die zunächstliegenden. Der Arzt wird daher sein Urteil über den Stand der Krankheit oder den bevorstehenden Tod nach der unmittelbaren Ursache abgeben, also nach der körperlichen Konstitution des Kranken und dem Mißverhältnisse, das unter den Teilen des Körpers durch die Krankheit hervorgerufen worden ist; der Sternkundige aber nach den Konstellationen am Firmamente." Wo ist nun die Grundlage für die Erwägung und Auffindung solcher verschiedener Ursächlichkeiten? Thomas setzt sie auf folgende Weise auseinander: „Jedes Wirken muß einem Dinge in der Weise zugeteilt werden, welche seinem thatsächlichen Sein entspricht. Nun hat aber ein beschränktes, gesondertes Ding auch nur ein beschränktes, gesondertes Sein und zwar in doppelter Hinsicht: 1) mit Rücksicht auf sich selbst, denn nicht seine ganze Substanz ist thatsächliches Sein, da derartige Dinge mit Vermögen ausgestattet sind, und demnach nur insoweit thätig erscheinen, also wirklich thatsächliches Sein haben, inwieweit sie gebildet und geformt worden, nicht aber inwieweit die Substanz noch das Vermögen darbietet zu weiterer Entwickelung und Bildung; ist doch der Mensch nicht mit dem Verstande thätig, also thatsächlich verständig, inwieweit dieser das Vermögen ist, zu verstehen, sondern inwieweit er wirklich versteht; sowohl aber das Vermögen als auch die wirkliche Bethätigung sind gleicherweise von der Substanz getragen; — sonach ist nicht die ganze Substanz des beschränkten Seins wirkliche Thätigkeit und demgemäß wirkliches thatsächliches Sein, sondern was in ihr von der bildenden Form wirklich bestimmt und bethätigt ist, woneben noch der Substanz ein sehr weites Vermögen bleibt; — 2) mit Rücksicht auf das andere thatsächlich bestehende Sein; denn in keinem Dinge innerhalb der Natur sind die Vollkommenheiten aller der Dinge, die thatsächliches Sein haben, vorhanden und noch weniger also sind sie thatsächlich wirksam; sondern eine jede Gattung des Geschöpflichen und ein jedes Einzeln-Sein in einer solchen Gattung hält von Natur aus seine Wirksamkeit auf einen bestimmten Seins-

kreis gerichtet, wie z. B. die menschliche Vernunft ihrer Natur nach die Ideen nur aus den stofflichen Substanzen zu schöpfen vermag und das Auge nur der Farbe zugewendet ist. Deshalb kann auch das Wirken keiner natürlichen Seinsgattung sich auf das Sein im allgemeinen, d. h. auf das Sein an und für sich, erstrecken, insoweit ein Ding eben einfach ist, sondern nur auf dieses oder jenes Sein, insoweit es nämlich in bestimmten Schranken sich befindet und einer bestimmten Gattung angehört; es ist ja auch natürlich, daß eine Substanz, deren thatsächliches zum Wirken befähigendes Sein beschränkt und bestimmt ist, auch von sich aus nur Beschränktes und zwar ihm Ähnliches wirken kann. Jedes natürliche Sein setzt somit für sein Wirken ein bereits existierendes Sein voraus, das da in einer festbegrenzten Gattung sich befindet oder wenigstens die Hinneigung zu einer solchen schon positiv in sich enthält, wie z. B. das Feuer, wenn es seiner Natur gemäß wirken soll, bereits ein Sein vor sich haben muß, welches die bestimmt ausgesprochene Fähigkeit hat, erwärmt zu werden. Daher kommt es auch, daß jedes natürliche Sein vermittelst der Bewegung wirkt und sonach als unerläßliche Vorbedingung einen Stoff verlangt, welcher das Subjekt der Bewegung und Veränderung sein, also bewegt oder verändert werden kann; mit einem Worte, daß es nicht aus Nichts etwas zu bewirken vermag. Gott aber ist nur und rein thatsächliches Sein — sowohl rücksichtlich seiner selbst, weil in ihm keinerlei Vermögen ist, das weiterer Entwickelung fähig wäre; — als auch rücksichtlich aller Dinge, die thatsächlich bestehen — denn in ihm ist die Quelle alles Seins. Deshalb bringt er auch durch sein Wirken das ganze Sein hervor und nichts wird für dieses Wirken vorausgesetzt, da er das Princip des Seins an sich und seiner ganzen Substanz nach (actualitas) Thatsächlichkeit ist. Aus diesem Grunde kann er aus Nichts etwas machen und nennt man dieses Wirken „Schaffen“ . . . Das bloße reine Sein nämlich, wonach etwas eben ist und weiter nichts, wird von der

allumfassenden Ursache gewirkt, der nichts entgeht, was irgendwie ist; was aber diesem Sein bestimmend und beschränkend hinzugefügt wird (wie z. B. das Mensch-Sein, das Vernünftig-Sein, das Groß- oder Klein-Sein), das kommt von den untergeordneten, von den zweiten Ursachen her, die da erst wirken können unter der Voraussetzung, daß etwas da ist, also unter Voraussetzung der Wirkung des allumfassenden Grundes, und daraus ergiebt sich, daß kein Ding etwas Sein verursachen kann, außer indem es irgendwie teilnimmt an der göttlichen Gewalt und von dieser die Kraft erhält, selber auch zu wirken."

49. Beziehung auf den Text des zweiten Beweises.

Mit dieser Auseinandersetzung erläutert Thomas selbst die Bedeutung der wenigen Worte des obigen Textes: „Die erste Ursache ist der Grund von der Wirksamkeit der Mittelursachen und somit auch von der Schlußwirkung; fällt sonach die erste fort, dann fällt auch zugleich alles fort, was folgt." Entwickelt sich vor den Augen des Menschen eine Folge von Ursache und Wirkung? Unleugbar. Verlangt eine jede dieser natürlichen Ursächlichkeiten einen bereits gegebenen Stoff oder allgemeiner ein wie auch immer beschaffenes Sein, um darauf ihre Wirksamkeit zu richten? Ohne Zweifel. Der Tischler bedarf des Holzes, der Bildhauer des Marmors, der Maler der Leinwand. Dies gilt aber mit metaphysischer Notwendigkeit von jeder Ursächlichkeit, welche im subjektiven Sein beschränkt, d. h. von außen abhängig ist; kann doch keine Ursache über ihr Sein hinauswirken. Ist ihr eigenes Sein beschränkt und demgemäß entwickelungsfähig, sei es auf Grund der Bewegung von außen her, sei es vermittelst innerer Veränderung, so kann sie nicht schrankenlos in der Wirksamkeit sein, somit nicht wirken, wo nichts vorliegt.

Andererseits wirken aber diese Ursächlichkeiten thatsächlich vor den Augen der Menschen; — invenimus in istis sensibilibus; — also erfordert eine jede derselben, so klein oder so groß sie sein mag, das Dasein einer völlig schrankenlosen

Urſächlichkeit, von welcher die erſte Unterlage für das Wirken einer jeden von ihnen ausgehen muß und deren Wegfall notwendig den Wegfall aller anderen zur Folge hat, da jede einzelne von dieſen auf einen vorausgeſetzten Stoff angewieſen iſt und ohne einen ſolchen, d. h. mit Vorausſetzung von Nichts, nicht wirken kann. Eine in der Wirkung durch nichts gehinderte, ſchrankenloſe Urſache bedingt aber auch nach dem oben bereits erwähnten Grundſatze, dem gemäß das erzeugte Sein der Art und Weiſe des Wirkens und dieſe ihrerſeits dem ſubjektiven Sein im Wirkenden entſpricht, ein völlig ſchrankenloſes, alles Vollkommene in ſich enthaltendes Weſen.

Aber auch von ſeiten des thatſächlichen Wirkens der untergeordneten zweiten Urſachen, nicht bloß von ſeiten deſſen, was für die Möglichkeit einer Wirkung ſeitens des Gegenſtandes erfordert wird, führt der engelgleiche Lehrer zum ſelben Schluſſe (qu. 3 de pot. art. 7):[17] „Die untergeordnete

---

[17]) Qu. 1. de pot. art. 4. Si sunt duae scientiae, quarum una considerat causas altiores et alia minus altas; judicium in utraque non eodem modo sumetur; sed secundum causas, quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo, quorum astrologus considerat causas supremas et medicus causas proximas. Unde medicus dabit judicium de sanitate vel de morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturae et virtutem morbi; astrologus autem secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum.

l. c. qu. 3. art. 1. Omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum alicui agenti actio attribuatur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu; et hoc dupliciter: Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sunt compositae ex materia et forma: et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem: et inde est, quod nulla earum est activa entis secundum

Natur, wenn sie in Thätigkeit übergeht, bewegt und verändert nicht, außer inwieweit sie selber in Bewegung gesetzt worden

---

quod est ens, sed ejus entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis vel albedinis vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis vel motus et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus est totaliter actus — et in comparatione sui quia est purus actus, non habens ad mixtam potentiam; — et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius entis principium et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest: et haec actio ejus vocatur creatio. Et ideo dicitur in libro de causis prop. 18., quod esse ejus est per creationem, vivere vero et caetera hujusmodi per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi snpposito effectu causae universalis: et inde etiam est, quod nulla res dat esse nisi in quantum in ea est participatio divinae virtutis.

qu. 3. de pot. art. 7. Et quia natura inferior non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata: caelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa cujuslibet actionis naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.

l. c. ad 4. Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum hujusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem: et quaecunque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor natu-

ist: denn die irdischen stofflichen Dinge sind wohl geeignet, Veränderungen in anderen zu bewirken, unterliegen aber auch wieder ihrerseits der Veränderung: und selbst die Himmelskörper, obgleich sie in ihrer Substanz nicht dem Einflusse äußerer verändernder Ursachen unterworfen sind, befinden sich doch in Bewegung und bedürfen demnach eines Anstoßes von außen her, der sie in Bewegung setzt, so daß da an kein Ende zu gelangen wäre, wenn man nicht zu einer ersten, ganz und gar aus sich heraus wirksamen und demgemäß wesentlich unveränderlichen Ursache schließlich käme."

50. Ordnung in den bewirkenden Ursachen.

Noch ein Wort hebt Thomas in den Textesworten des zweiten Beweises hervor, das einige Erläuterung verdient und dieselbe auch im Thomas, welcher immer der einmal gegebenen Lehre getreu bleibt, findet. Thomas sagt: „In allen Ursachen, in welchen Ordnung herrscht;" — was meint er damit? Er antwortet so (l. c. ad 4): „Die geordnete Reihenfolge in den Wirkungen bildet sich gemäß der Ordnung, die in den Ursachen herrscht. Die erste Wirkung ist natürlich das Sein selbst, ipsum esse, das alle anderen Wirkungen voraussetzen und das selber von sich aus keine andere Wirkung voraussetzt; somit ist es erforderlich, daß das Verleihen dieses Seins, insoweit es als Sein

---

ralis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit.

l. c. ad 5. Oportet enim si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt ab invicem distinctae sunt, oportet, quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris sed etiam in rerum naturis.

einfach und ohne weitere Beschränkung betrachtet wird, derjenigen Ursächlichkeit allein eigentümlich sei, welche ohne Voraussetzung der Wirksamkeit einer anderen Ursache thätig ist, also offenbar der unbedingt ersten gemäß der dieser Ursache allein eigentümlichen Kraft." Noch klarer (l. c. ad 5): „Es ist unbedingt notwendig, daß, wenn eine Eigentümlichkeit oder ein Zustand in mehreren Dingen als ein allen diesen gemeinsamer vorgefunden wird, dies von einer gemeinsamen Ursache für sie alle ausgehe; denn es ist nicht möglich, daß das Gemeinsame jedem Einzelndinge zukomme, insoweit ein jedes einzeln besteht; da es ja als einzelnes durchaus getrennt und geschieden von allem anderen Einzelnen ist und die Verschiedenheit in den Wirkungen auf die Verschiedenheit in den Ursachen führt. Da also das „Sein" von allen bestehenden Dingen schlechthin ausgesagt wird, mithin allem gemeinsam ist, mag auch jedes einzelne vom anderen als einzelnes getrennt und geschieden sein, so kann dieses Sein den Einzelndingen nicht, insoweit sie einzeln sind, zukommen aus sich selbst, sondern es muß von einer und derselben Ursache herrühren. Und diesen Grund scheint Plato zu haben, wenn er bestimmt, daß vor jeder Menge eine Einheit sei, nicht nur in den Zahlen, sondern auch in den Wesenheiten." Es darf hier nur noch angedeutet werden, wie auch aus diesem Beweise die zwei bereits in der Darlegung des ersten Beweises aufgestellten Sätze als sich gegenseitig bedingend hervorgehen: 1) Gott ist seinem Wesen nach völlig und in jeder Beziehung getrennt vom Geschaffenen; — 2) er ist mit der Schöpfung auf das innigste verbunden als wirkende Ursache. Je mehr die Dinge in der Natur nach Gott als nach ihrem Grunde rufen, desto lauter und entschiedener rufen sie auch hinaus „non est in nobis". „Wie die Himmel hoch erhaben sind über der Erde" und derselben wohl geben, aber nichts erhalten, „so hoch erhaben ist die Barmherzigkeit Gottes über das Gebilde seiner Hände" (Ps. 102). Darauf geht der nächste Paragraph mehr ein.

§. 3.

Die formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und die Zurückweisung der entgegenstehenden Irrtümer.

51. Endliches und Unendliches. Kuhn.

Es ist gerade für die vorliegende Untersuchung nicht genug zu betonen, daß, wenn der denkende Geist zu ernsten und eingreifenden Ergebnissen gelangen will, er nach dem Vorbilde des heiligen Thomas nur nüchternen, beinahe möchte der Ausdruck am Platze sein, nur faß- und greifbaren Begriffen zugänglich sein darf. Wer nicht für die natürliche Gotteserkenntnis immer wieder auf das „sensu constat", „invenimus in istis sensibilibus", also auf die von Gott gegebene Grundlage der sichtbaren Welt zurückkommt, wird vielleicht mit hohen Redensarten das Dasein Gottes feiern und seine Vollkommenheiten darthun; aber er wird am Ende selbst nicht wissen, woher eigentlich er seine Kenntniß schöpft und was schließlich Positives und wirklich Erbauendes darin enthalten ist.

Die Ansicht Kuhns von der formellen Gotteserkenntnis und zumal von der Idee des Unendlichen, beziehungsweise von deren Gewinnung ist unter den modernen katholischen Ansichten wohl die mildeste und dem heiligen Thomas noch am nächsten liegende; aber weil sie nicht auf dem festen klaren Fundamente der sichtbaren Außenwelt steht, kann sie auch nicht die Einfachheit und Tiefe besitzen, die ein solches die Spur des Unendlichen selbst tragendes Fundament mitzuteilen vermag.

52. Text aus Kuhn; Dogmatik 2. Aufl. Bd. 1, §. 6.

Kuhn schreibt S. 6: „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung Gottes (der Schöpfung) trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewußtsein des Unendlichen unmittelbar in sich und durch seinen verständigen Geist ist er im stande, dasselbe durch denkende Betrachtung der Außenwelt, wie seines eigenen Innern zur vermittelten Erkenntnis

Gottes zu erheben . . ." S. 506: „Der menschliche Geist wird nicht erst durch einen auf sein Selbstbewußtsein gebauten Schluß, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wie seines eigenen Selbst . . ." S. 589: „Denkt man sich der christlichen Idee gemäß Gott als die unmittelbare, absolute Ursache der Welt, so kommt das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, die Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein gestaltet . . ." S. 6: „Der Urheber der Welt ist auch ihr Träger, Erhalter und Leiter; als solcher ist er in den von ihm ins Dasein gerufenen Dingen immer gegenwärtig und zwar nicht bloß von außen auf sie wirkend durch seine allmächtige Kraft, sondern mit seinem Wesen selbst sie innerlich durchdringend (Apst. 17, 26—28); vermöge dieser seiner wesentlichen Präsentialität ist er das Licht der Menschen, das von Anfang an leuchtet" (vgl. Heinrich, Dogmatik, III. S. 137).

53. Thomas.

Alle diese Äußerungen können sich vielleicht durchaus rechtfertigen lassen. Gemäß der ersten trägt der Mensch das Bewußtsein des Unendlichen wohl unmittelbar in sich, aber doch nur kraft der äußeren Schöpfung. Das eigene Selbst ferner schaut auch nach Thomas der Mensch nicht unmittelbar, sondern vermittelst der aufgefaßten, aus den sinnlichen Dingen geschöpften Ideen; noch weniger baut endlich Thomas auf das Selbstbewußtsein einen Schluß, um „Gottes inne zu werden"; vielmehr könnte nach Thomas der Mensch wohl eben so schnell zum thatsächlichen Selbstbewußtsein gelangen, als zur Erkenntnis Gottes. Aber davon abgesehen; — wie klar und durchsichtig ist im Vergleiche zu diesen Auseinandersetzungen die Sprache des heiligen Thomas. Er erkennt mit dem Areopagiten einen dreifachen Weg an, um vermittelst der natürlichen Vernunft etwas von Gott zu wissen. Die geschöpfliche Vernunft kann nämlich Gott erkennen: 1) indem sie die Schranken des geschaf-

jenen Seins wegdenkt — via negationis; 2) indem sie alles von ihm aussagt, was dem ersten wirkenden Grunde gebührt — via causalitatis; und 3) das von Gott behauptet, was die Geschöpfe als reine Vollkommenheit unstreitig besitzen — via affirmationis oder supereminentiae.

Werden nun mit dieser Angabe die Gottes-Beweise verglichen, zu welchen die Sinnenwelt bei Thomas der Vernunft das Material bietet, so erhellt leicht, wie der heilige Lehrer seine Theorie durch die Praxis bestätigt. In jedem dieser Beweise ist einer dieser drei Wege, um Göttliches zu erkennen, vorzugsweise betreten; der erste bewegt sich zumeist auf der via negationis, der zweite betritt schon mehr den Weg der Ursächlichkeit; in allen aber besteht die unumgängliche Vorbedingung darin, daß aus dem Endlichen das Unendliche erkannt werde; also weder vermittelst angeborener Ideen noch durch die unmittelbare Gegenwart des Unendlichen. Ist nun die Verwirklichung dieser Vorbedingung dem Wesen der Vernunft entsprechend? Ist es und beziehungsweise wie ist es möglich, daß die geschöpfliche Vernunft im Endlichen das Unendliche, im Geschaffenen das Dasein eines persönlichen und voll selbständigen Unendlichen erkenne? Die Ontologisten, Traditionalisten ꝛc. leugnen diese Möglichkeit; Thomas behauptet dieselbe offenbar.

54. Einwurf des Ontologismus.

Zur Vermeidung aller Zweideutigkeiten sei von vornherein ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich hier nicht um den Begriff eines unbestimmt Unendlichen, sondern um das wirklich und thatsächlich Unendliche, also um jenes Unendliche handelt, das vollauf Wirklichkeit ist und nicht bloß in der Möglichkeit oder in der träumerischen Phantasie existiert. Nicht nach dem sogenannten ens commune der modernen Philosophie, das da aller weiteren Bestimmung noch fähig und somit unendlich, d. h. ohne Ende unbestimmt ist, wird gefragt, sondern nach dem ens perfectum. Die Gegner leugnen im allgemeinen, daß das Endliche zu jenem Unendlichen geleiten kann,

welches in sich vermöge seiner souveränen Fülle vollauf bestimmt ist und demgemäß keiner Bestimmung oder Beendung von außen her zugänglich erscheint. Der Aquinate bezeichnet dieses letztere Unendliche mit dem stehenden Ausdrucke: ens quod est sibi maxime finitum, das somit nur in sich sein eigenes Maß hat oder vielmehr sein Maß selber ist. Nach dem Ontologismus könnte die Idee des Unendlichen nur dann aus dem Endlichen geschöpft werden, wenn diese erstere Idee keine eigene Selbständigkeit im subjektiven Sein, keine eigene Natur bedingte, sondern nur jene, die rein aus der Vermehrung des Endlichen oder aus der einfachen Leugnung der Grenzen entstände.

Darauf ist zu erwidern, daß allerdings das bloße Hinzufügen des einen Endlichen zum anderen keineswegs die Idee des thatsächlich Unendlichen, das infinitum actu, ergiebt, sondern nur die eines Vermögens, wonach etwas immer zahlreicher oder immer größer gedacht werden kann, ein infinitum in potentia, wie Locke in der Abhandlung über den menschlichen Verstand (2, 15.) richtig bemerkt; — daß ferner auch aus der bloßen Leugnung der Grenzen noch lange kein in der Thatsächlichkeit Unbegrenztes gewonnen wird, sondern daß eine solche reine Leugnung, da eben das Endliche nur kraft seiner Grenzen in Wirklichkeit ist (— ohne Grenzen bestände es jedenfalls nur in der Möglichkeit —) vielmehr geeignet wäre, alles Wirkliche hinwegzuräumen; — daß aber wohl beides zusammen, in Verbindung mit der natürlichen Kraft der Vernunft, also die Vereinigung dieser drei Elemente, mit Notwendigkeit das Dasein des gesuchten Unendlichen erschließt.

55. Stelle aus Thomas.

Eine Stelle aus Thomas möge diese Behauptung zuvörderst verdeutlichen:[18]) „Je erhabener eine Ursächlichkeit ist,

[18]) Qu. 3. de pot. art. 7. Quanto enim una causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto

deſto umfaſſender und wirkſamer iſt ſie; und je wirkſamer ſie iſt, deſto tiefer durchdringt ihre Gewalt das Gewirkte und deſto weniger ſetzt ſie für ihre Wirkſamkeit voraus. Nun finden wir aber in jeglichem Dinge, 1) daß es iſt, alſo überhaupt am Sein teilnimmt; 2) daß es ein Glied der Natur mit ihren Grenzen iſt; 3) daß es in einer Seinsgattung ſich vorfindet. Die erſte Eigentümlichkeit iſt gemeinſam Allem,

---

profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia est proprium huic individuo. Hoc ergo inviduum agendo non potest constituere aliud in simili, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum propriam virtutem talis effectus; unde etiam, ut dicitur in lib. de causis prop. 9. intelligentia non dat esse nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur suo effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. de causis prop. 1, quod virtus primae causae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quid, ubicunque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est, ubicunque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat.

was ist: omnibus entibus; die zweite allen Dingen, die im Bereiche der Natur sind; die dritte allen, die an derselben Seinsgattung teilnehmen und, soll noch eine vierte hinzugefügt werden, so wird sie alles jenes umfassen, was dem einzelnen Dinge als solchem, d. h. als einzelnem zugehört. Deshalb kann das Einzeln-Sein als solches durch sein Wirken es nicht erreichen, daß etwas dieselbe Seinsgattung erhält, denn die niedrigere Ursache kann nicht bewirken, was höher ist und was auf sich selbst beschränkt ist, kann nicht hervorbringen, was Vielem gemeinsam ist; nur in dem einzigen Falle kann auch das Einzelnding auf die Mitteilung der Seinsgattung hinwirken, wenn es derjenigen Ursache als Werkzeug dient, die sich auf die ganze Seinsgattung erstreckt oder noch weiter, welche das ganze Sein, inwieweit es im Bereiche der irdischen Natur sich befindet, mit ihrer Kraft umschließt. Deshalb bewirkt auch das Einzelnding innerhalb der stofflich-irdischen Natur nur insofern etwas der Gattung nach, inwiefern es die verursachende Kraft der Himmelskörper im einzelnen Falle vermittelt, die da Gewalt haben über den ganzen, der Veränderung sowie dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Stoff; und selbstverständlich trägt die verursachende Gewalt des Einzelndinges nur insoweit zum einfachen Sein eines anderen bei, ist also die Ursache des letzteren, insoweit dieses ist, als es unter Voraussetzung der Wirksamkeit des ersten Grundes und kraft desselben thätig ist. Denn das Sein ist die allgemeinste Wirkung und die erste und durchgreifendste, bis tief ins Innere des Dinges hinein, die da allen anderen Wirkungen, wie immer sie auch beschaffen sein mögen, vorausgeht und deshalb auch Gott allein zukömmt. Nur vorausgesetzt, daß der Mensch ist, gehört er zur Gattung Mensch, ist vernünftig, freien Willens, wohl- oder übelgestaltet u. dgl.; die verursachende Kraft Gottes ist somit dem einzelnen Menschen näher als seine eigene Seele, welche ihn zum Menschen, näher als die Vernunft, welche ihn vernünftig, näher als der eigene Wille, der ihn zum freien Menschen macht; denn

sie ist es, welche die Voraussetzung von allem diesem bewirkt, nämlich daß der Mensch ist. In solcher Weise ist Gott die Ursache alles und jeden Wirkens, inwiefern jegliche wirkende Ursache nur wirkt unter der Voraussetzung des Wirkens der göttlichen Kraft oder richtiger als Werkzeug derselben. Wenn wir also die Einzelndinge als selbständig existierende in ihrem Einzeln-Dasein betrachten, sei es, daß sie Personen, sei es, daß sie nur supporita sind, so ist ihr Wirken unvermittelt auf das Gewirkte gerichtet; wenn wir aber die Kraft berücksichtigen, vermittelst deren sie wirken, so ist die Kraft der höheren Ursächlichkeit unmittelbarer mit der Wirkung verbunden, als die der niedrigeren; denn letztere kann gar nicht wirken außer vermittelst der höheren (etwa gleichwie die Gewalt des Königs als obersten Kriegsherrn eher und wirksamer und unvermittelter dem Unteroffiziere Gehorsam verschafft, welcher kraft derselben kommandiert, als die Gewalt seines Bataillonschefs, während, was die Person betrifft, die des Unteroffiziers und auch des Bataillonschefs unvermittelter dem Exerzieren des Rekruten gegenübersteht). Deshalb sagt der „liber de causis“ mit Recht, daß die Kraft der ersten Ursache eher und tiefer auf das Verursachte einwirkt, als die jeder anderen. So also muß die göttliche wirkende Macht in jeder anderen Ursache wirksam sein, etwa wie das Licht als Vermittelung der Kraft der Himmelskörper die Grundlage des Wirkens aller stofflich vergänglichen Ursachen bildet. Freilich ist darin ein gewaltiger Unterschied, daß Gottes Substanz selber reine Thatsächlichkeit ist und somit, wo Gott wirkt, auch kraft dieses Wirkens seine Substanz sich findet, daß letztere also überall ist, während die Himmelskörper ihrer subjektiven Natur nach nicht überall da sind, wohin ihr Thätig-Sein reicht.“

56. Drei Obliegenheiten der Vernunft.

Aus dieser lichtvollen Stelle ergeben sich alsbald drei natürliche Obliegenheiten der Vernunft, durch welche sie mit

dem in Wirklichkeit Endlichen in Verbindung steht. Die Vernunft erfaßt 1) das Wesen der endlichen Dinge; 2) das Allgemeine; 3) sieht sie ab vom Besonderen, inwieweit dadurch das Einzelnding als einzelnes bedingt wird. Thomas bezeichnet dies oben mit den Worten, daß jedes Ding 1) ist, 2) ein Glied des Alls, der Natur, ist, und 3) zu einer bestimmten Gattung gehört. Mag zuerst der Thatbestand festgestellt werden.

Existiert in den Dingen und zwar in jedem einzelnen, soweit es geschaffen ist, eine Möglichkeit, zuzunehmen oder abzunehmen, sich weiter zu entwickeln oder zurückzugehen und hat diese Möglichkeit in sich selber ihre allseitige Grenze? Genauer: Hat jegliches Geschöpf innerhalb seiner Natur eine Beziehung zu allem Sein, sei es, daß es in sich die Fähigkeit hat, ein anderes und wieder ein anderes und so weiter fort ohne Ende anders zu werden: sei es, daß es ein Glied des Alls ist, als solches die entsprechende Wirksamkeit alles anderen Seins in dieser oder jener Weise voraussetzt und sein eigenes Wirken wieder vom anderen Sein ohne Ende vorausgesetzt wird? Die Beantwortung dieser Fragen läßt keinen Zweifel zu. Denn jedes Geschöpf hat sein einfaches Sein, also daß es eben ist, der ersten Ursache zu danken, welche die allgemeine Ursache des Seins ohne jede weitere Voraussetzung bildet, wie in den obigen Worten Thomas bemerkt. Offenbar entsteht aber aus dieser Ursächlichkeit, wie aus jeder anderen eine Beziehung des Verursachten zur Ursache:[19]) „Eine Sache kann

---

[19]) In Boët. de Trinit. qu. 1. art. 2. Dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis: alio modo per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus, ut homo per formam suae imaginis ..... causa autem tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum. Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria: scilicet secundum progressum effectus a causa

auf zweifache Weise erkannt werden," so Thomas, „einmal vermittelst der eigenen Wesensform, wie z. B. der Stein erkannt wird vermittelst des Bildes, welches von seiner eigenen subjektiven Form im Auge wiederstrahlt; dann aber auch vermittelst einer anderen, ihr ähnlichen Form, wie z. B. die Ursache durch die Ähnlichkeit, welche zwischen ihr und der entsprechenden Wirkung besteht. Unsere Vernunft wird aber umsomehr die Ursache aus der Wirkung erkennen, je mehr sie die Beziehung, welche die Ursache zur Wirkung hat, auffaßt. Diese Beziehung bemißt sich nun in allen Wirkungen, welche nicht bis zur Theilnahme am wesentlichen Gattungs-Sein der Ursache reichen, also in der bestimmten Art zu sein, der Ursache nicht gleich werden, nach drei Umständen: nämlich 1) danach, daß die Wirkung ihr Sein von der Ursache hat, also von dieser gerade in solcher und nicht in anderer Weise ausgeht; dann 2) danach, daß erstere irgendwie eine Ähnlichkeit mit der Ursache besitzt, und endlich 3) danach, daß sie unter verschiedenen Rücksichten von der Vollkommenheit der Ursache sich entfernt."

Steht also demgemäß jedes geschöpfliche Sein in einer derart gestalteten Beziehung zur allgemeinen Seins-Ursache, so hat es ebenso notwendig in sich ein Vermögen für alles, nämlich sowohl für das, was wirklich als was bloß möglich ist, d. h. ein Vermögen „ohne Ende", wie diese allgemeine wirkende Ursache, als unbedingt erste und grenzenlos unabhängige, eine

---

et secundum hoc quod consequitur effectus de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei; quamvis ad cognoscendum quid non pertingat sed solum an est. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio et efficacia. Secundo prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur; quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, ejus eminentiam magis commendant. Tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quae in effectibus apparent. Unde dicit Dionys. de div. Nom. quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione.

unermeßliche Fülle, eine Fülle ohne Ende, in sich besitzt und ebenso natürlich wie der genannten ersten Ursache das thatsächlich Unendliche, d. h. die Unmöglichkeit, von außen her „geendet" zu werden, zukömmt, ebenso natürlich ist in jeder Wirkung dieser Ursache die Spur des Unendlichen als Vermögen ohne Ende, d. h. als Vermögen, unter der von außen kommenden Einwirkung des thatsächlich Unbegrenzten zu stehen. Dies ist die Grundähnlichkeit, vermittelst deren jedes Geschöpf ohne Ausnahme zum Urgrunde führt.

Auf welche Art und Weise soll es aber führen? Wie soll dieses passive Vermögen für eine Entwickelung und Vervollkommnung „ohne Ende" vom Geschöpfe kundgethan werden? Das kann nur in und vermittelst der Vernunft geschehen. Hat die Vernunft also den Begriff des Unendlichen innerhalb ihrer selbst, ehe sie das Endliche vor sich hat? Nein! Das ist unmöglich! Das „ohne Ende" ist ja nur möglich in einem Wirklichen, also in einem dem thatsächlichen Bestande nach Endlichen; kann doch ein solch reines endloses Vermögen ohne jegliche positive Grundlage gar nicht einmal gedacht werden, also auch keine Wahrheit und somit kein Erkenntnisgegenstand sein. Besteht andererseits ein solches Vermögen unabhängig im wirklichen Sein der Dinge? Wieder entschieden Nein! Was subjektiv wirklich ist, das ist ohne Widerrede begrenzt und nach allen Seiten hin endlich. Nur die Verbindung des Endlichen mit der Vernunft fügt dem in Wirklichkeit Begrenzten und Endlichen das Grenzenlose und Unendliche dem Vermögen nach hinzu und zwar in Folge der natürlichen Kraft der Vernunft. Liegt darin ein Widerspruch? Ebensowenig wie darin, daß das Licht nicht leuchtet, wenn es ohne den Stoff gedacht wird, der es auffängt und wiederstrahlt und daß der Stoff ebenso nichts zu werden vermag, wenn das Licht nicht darauf fällt. Auch der menschliche Leib ist nicht vor der Seele und die Seele ist nicht vor dem Leibe; sondern der Mensch ist und zwar dann, wenn Leib und Seele naturgemäß verbunden sind.

Darin also haben die Ontologisten und die ihnen verwandten Systeme recht, daß im Endlichen das Unendliche nicht in dem Grade sich fertig vorfindet, um ohne weiteres erkannt zu werden; aber sie verkennen die Natur der Vernunft, die wohl den Begriff des Unendlichen aus sich selber schöpft, jedoch erst, nachdem vermittelst ihrer natürlichen Verbindung mit dem Stoffe im Menschen das Endliche als Träger eines Vermögens „ohne Ende" in sie eingetreten ist. Von der Auffassung eines Vermögens „ohne Ende" aber, die da der eigensten Natur der Vernunft entspricht und deshalb mit natürlicher Notwendigkeit geschieht, bis zur Behauptung eines Unendlichen in wirklicher thatsächlicher Fülle, ist nur ein Schritt, den die Vernunft allerdings machen kann oder nicht.

Doch behufs der Veranschaulichung des Gesagten muß die Arbeit der Vernunft und ihr Gegenstand im Einzelnen geprüft werden. Auf welche Weise tritt das Endliche in die Vernunft? Durch die Auffassung des Wesens.

57. Die Auffassung des Wesens.

Was bedeutet der Ausspruch, daß die Vernunft kraft ihrer natürlichen Fähigkeit das Endliche mit dem Vermögen „ohne Ende" verbindet? Nichts anderes als das, was der Schall für das Ohr, das Licht für das Auge ist; daß genau dieselbe naturnotwendige Beziehung zwischen dem Wesen eines Dinges und der Vernunft besteht. Das Wesen ist der im Tiefinnersten eines Dinges ruhende Grund davon, daß das Ding thatsächlich ist. Dieses Wesen ist nicht für eine gewisse Seite oder Beziehung des Dinges maßgebend, wie z. B. die Größe oder Kleinheit für die Beziehung zum Raume, sondern nur und einfach für das Sein und kann deshalb ruhig als Antwort benützt werden auf die Frage: was ist das. Daraus geht bereits hervor, daß das Wesen eines Dinges gleichsam die Brücke bildet zwischen dem bestimmten und begrenzten Endlichen und dem Vermögen für das Unendliche oder richtiger, daß es im wahren Sinne des Wortes der eigentliche Träger und die

Unterlage für letztgenanntes Vermögen ist; weshalb es auch substantia = sub-stare oder essentia genannt wird nach dem Sein, das es trägt oder noch tragen kann. Das Wesen ist nach der einen Seite hin die Quelle der thatsächlichen, in der Wirklichkeit bestehenden Begrenzung, wonach ein Ding es selber und zwar nur es selber und kein anderes ist, so lange es dieses Wesen trägt: und nach der anderen Seite hin ist es auch wieder der Grund, demzufolge das Ding überhaupt einfach ist und somit am Sein als dem allgemeinsten Begriffe teilnimmt. Vom Lichte wird z. B. das einfache Sein ausgesagt, daß es nämlich im allgemeinen ist, nicht weil es etwa Pflanze oder Tier und auch nicht, weil es einmal ist; — sondern gerade und nur auf Grund der Wesensform Licht und dieser selben Wesensform gemäß steht es auch auf der festbestimmten und begrenzten Seinsstufe „Licht".

Besser und genauer würde vielleicht noch gesagt werden, daß diese beiden Eigentümlichkeiten des Wesens sich notwendig gegenseitig bedingen, daß nämlich eben deshalb ein Ding trotz aller an demselben vorgehenden Änderungen, so lange es sein Wesen hat, dasselbe bleibt, weil es durch das Wesen überhaupt und einfach ist; offenbar können ja Ursachen, die bloß ein besonderes Sein verleihen, nicht die Wirksamkeit jenes inneren Grundes überwiegen, welchem das Sein überhaupt gedankt wird.

58. Das Allgemeine.

Ist nun das eben gezeichnete Wesen dem wirkenden Einflusse besonderer und beschränkter Ursachen ganz und gar entzogen? Diese Frage wird am besten durch einen Vergleich beantwortet. Das Wort, mit welchem der Unteroffizier seinen Befehl ausdrückt, ist begrenzt und beendet durch die Zunge und den Geist der betreffenden Person; hat aber kraft der abhängigen Stellung des Befehlenden, also durch die ihm innewohnende Gewalt des Oberbefehlshabers und an letzter Stelle des Königs, eine bei weitem allgemeinere, schließlich mit der Gewalt des Königs sich deckende Wirkung. Ebenso ist auch

der Platz, welchen der einzelne Soldat im Heere einnimmt, ein sehr beschränkter; die Beziehungen aber, welche er als Glied des Ganzen hat, erstrecken sich auf alle Teile des Heeres. Dabei muß bemerkt werden, daß weder die Gewalt, von der das Wort des Unteroffiziers begleitet wird, noch die Menge der Beziehungen, welche den einzelnen Soldaten mit dem ganzen Heere in Verbindung setzen, in diesen beiden Einzeln-Existenzen ihren bewirkenden Grund haben, sondern einzig und allein im Oberbefehlshaber, oder besser im Könige, von dem alle Gewalt im Königreiche ausgeht und dessen Person das Heer erst zu einem einheitlichen Ganzen macht. Im Unteroffizier sowie im einzelnen Soldaten ist bloß das einfache Vermögen, höherer Gewalt als Werkzeug zu dienen und dieses Vermögen selbst bekommt, auch abgesehen von seiner wirklichen Anwendung, nur als Vermögen betrachtet, seine eigentliche Bedeutung nur erst in dem, der das Ganze leitet oder voll begreift.

Ähnlich verhält es sich auch mit den einzelnen Seinswesen in ihrer Beziehung zum Sein im allgemeinen. Das Wesen „Mensch" kann nicht existieren außer in einem einzelnen Menschen. Ein Wesen „Mensch" als solches giebt es im wirklichen Sein nicht, sondern es giebt einen wirklichen Menschen in dieser oder jener bestimmten Größe, mit diesem oder jenem bestimmten Verstandesgrade u. s. w. und diesen Menschen wohnt im Tiefinnersten seines Seins der Grund inne, daß er Mensch und daß er, weil Mensch, einfach ist: non exsistit nisi in particulari sagt beständig Thomas vom Wesen. Danach bestimmt sich aber auch die Ursächlichkeit. Freilich wirken auf das Wesen, sowohl in seinem Entstehen als während seines wirklichen Bestandes, beschränkte und besondere Ursachen ein, trotzdem dasselbe der innere formale Grund des einfachen allgemeinen Seins ist, demzufolge gesagt werden kann: „dieses Ding ist eben im allgemeinen, wie alles andere;" diese besonderen Ursachen üben jedoch unmittelbaren Einfluß nur auf die einzelnen beschränkten Verhältnisse aus, in denen das Wesen sich vorfindet. Insoweit letzteres als Wesen

im eigentlichen Sinne des Wortes berührt wird, wirken dieselben Ursachen, wie Thomas oben bemerkt: nur „als Werkzeuge der allumfassenden Kraft Gottes", universalis virtutis, der es naturgemäß ist, als Wesens-Fülle des Seins, das Sein zu bewirken und damit auch den bewirkenden Grund des Vermögens „ohne Ende" zu bilden.

Die Pflanze erzeugt z. B. in Wahrheit und Wirklichkeit die Pflanze; jedoch mit dieser Einschränkung, daß der wirkende Grund, demzufolge letztere an diesem bestimmten Orte, unter diesen bestimmten Einflüssen der Luft, des Bodens u. dgl. sich vorfindet, die erzeugende Pflanze selber unmittelbar als einzelne ist; als suppositum sagte oben Thomas; — während der Grund dafür, daß die erzeugte Pflanze das Gattungswesen „Pflanze" hat und aus diesem inneren formalen Grunde am einfachen, allgemeinen Sein teilnimmt, also Beziehungen und Entwickelungskraft „ohne Ende" hat, der entsprechende allgemein wirkende Seinsgrund ist, durch dessen Kraft einzig und allein die einzelne erzeugende Pflanze thatsächlich zu wirken vermag. Thomas bemerkte deshalb im oben angeführten Texte: „Wird das suppositum das Einzeln-Sein, als solches in Betracht gezogen, so ist dieses in der Reihe der Ursächlichkeiten die erste und unmittelbarste, wie z. B. der Unteroffizier dem Rekruten seiner Person nach näher steht, als der König; kommt aber die Kraft, vermöge deren gewirkt wird, in Erwägung, so ist das Einzeln-Sein die letzte und am meisten vermittelte. Die unmittelbarste ist dann die göttliche Kraft, die da in allem wirklichen und möglichen Sein, in dem was ist und was noch möglich ist, wirkt und allein die Möglichkeit verleiht, ebenfalls wirken zu können. Das führt zur dritten Obliegenheit der Vernunft. Sie muß vom Einzeln-Sein als solchen absehen, das Allgemeine losschälen vom Besonderen und Beschränkten."

59. Die Abstraktionsthätigkeit der Vernunft.

Das ist nun auch die Thätigkeit, vermittelst deren allein die Vernunft ihren Gegenstand, das Wesen und das Allgemeine, erreichen kann. Oder findet sich dieses Allgemeine, welches in der vorigen Nummer gekennzeichnet worden und das da nichts anderes ist als das Wesen in seiner Beziehung zum ersten allumfassenden Grunde, thatsächlich und unabhängig von der Vernunft vor? Ist der Gegenstand der Vernunft im subjektiven Sein so fertig, wenn der Ausdruck erlaubt ist, wie der Schall, den das Ohr, die Süßigkeit, welche der Geschmack, die Wärme, die das Gefühl aufnimmt, resp. auffaßt?

Ganz sicher nicht! — Das Wesen „Mensch", „Stein", „Pflanze" z. B. kann gar nicht am wirklichen Sein teilnehmen, außer vermittelst des Stoffes; der Stoff aber will ein einzelnes, völlig und allseitig bestimmtes Sein, er will diesen einzelnen Menschen, diese einzelne Pflanze, diesen einzelnen Stein mit seiner bestimmten Gestalt, Größe, Farbe ꝛc.! Es ist der Vernunft vorbehalten, sich selber ihren Erkenntnisgegenstand zu bilden und demnach das, was eigentlich Wesen ist, zu trennen von den Bedingungen des Einzeln-Seins; das eine: nämlich das Beständige, Allgemeine zu erfassen und das andere: die bestimmten und beschränkten Zeit-, Orts-, Größen- und ähnliche Verhältnisse zu verschmähen. Danach stellt sich nun das Verhältnis der Vernunft zum Endlichen und zum Unendlichen so: Insoweit die menschliche Vernunft mit den Sinnen, die ihrer Natur nach als stoffliche Organe auf das Einzelne als solches, also auf Größe, Farbe, Geschmack u. dgl. gerichtet sind, zu einer einheitlichen Substanz von Natur aus verbunden ist, erkennt der Mensch thatsächlich auch das Einzelne, die Quelle des Endlichen, Gesonderten; — insofern aber die Vernunft als reines Vermögen betrachtet wird, welches eine ihm allein eigentümliche Thätigkeit zu entwickeln hat, erkennt sie nur das Wesen, das Allgemeine, das vom

Besonderen Losgeschälte und von sich aus auf das Gemeinsame Gerichtete.

Diese drei Begriffe haben somit allerdings eine verschiedene Entstehungsweise, führen aber zu demselben Gegenstande; sie stellen nur verschiedene Beziehungen des Objektes der natürlichen Vernunfterkenntnis dar. Durch das Wesen ist ein Ding einerseits der Allgemeinheit zugehörig, andererseits wird es befähigt, als einzelnes inmitten besonderer Verhältnisse immer dasselbe und kein anderes zu sein. Diese letztere Aufgabe des Wesens kann von der Vernunft nur kraft ihrer thatsächlichen Verbindung mit den Sinnen durch den wirklichen Erkenntnisakt aufgefaßt werden, also inwieweit die Vernunft als Vermögen zum substantiellen Sein „Mensch" gehört.

Daß aber vom Wesen die Thüre nach dem All geöffnet, daß von Seiten des Wesens keine Grenze, kein „Ende" für die Zahl der Einzelndinge, denen es zukommen kann, und ebensowenig für die Beziehungen zum anderen Sein gesetzt wird, daß, soweit das Wesen geht, auch die Gemeinsamkeit reicht, wenigstens der Möglichkeit nach: „quod potest inesse pluribus" heißt es in der Begriffsbestimmung des Wesens —; also recht eigentlich das „ohne Ende" in den Dingen: das ist, von allen Seiten betrachtet, der genaue Gegenstand des Vermögens der Vernunft, insoweit dieses als geistig-allgemeine Potenz aufgefaßt wird, die da ihrer Natur nach einen ganz eigengearteten Gegenstand verlangt. Zur Aufnahme dieses Gegenstandes bedarf es nun ganz folgerichtig der Losschälung vom thatsächlich Begrenzten und Geendeten, vom Besonderen und Beschränkten. Das Vermögen für die unendliche Fülle, welches in den äußeren Dingen schläft, wird lebendig und thätig erst in der Vernunft.

Aber da muß doch jedenfalls ein wirkender Grund dieses Vermögens „ohne Ende" vorhanden sein, sei es, daß dasselbe aufgefaßt wird, wie es im subjektiven Sein verborgen liegt, sei es, daß es in der Vernunft sich wirklich und thatsächlich als Vermögen „ohne Ende" vorstellt!

60. Zusammenfassung.

Ganz unzweifelhaft muß ein solcher Grund bestehen! Existiert in den Dingen und zwar auch in den unbedeutendsten, sobald sie nur wirkliches Sein haben, eine positive Beziehung zu allem, was möglich oder wirklich ist, auf Grund der Thatsache, daß sie sind? Jedenfalls! Kommt eine solche Beziehung von den einzelnen Dingen als einzelnen? Ebensowenig, wie die Beziehung des Platzes, den der einzelne Soldat einnimmt zum Heeres-Ganzen, vom einzelnen Soldaten herrührt! Also besteht auch für die natürliche Vernunft ein Bedürfnis, von ihrem eigensten Gegenstande, den sie als Vermögen betrachtet mit Naturnotwendigkeit auffaßt, nämlich vom Endlosen im Endlichen, auf einen wirkenden Grund dieses Vermögens „ohne Ende" zu schließen, welches ja die Substanz, den Träger aller geschaffenen Wirklichkeit, den inneren formalen Grund jedes geschöpflichen Seins so recht eigentlich ausmacht. Natürlich kann dieser wirkende Grund dann nur die unendliche Fülle und muß seiner ganzen Natur nach getrennt von allem Geschöpflichen sein.

Nur derjenige, welcher in seiner wirklichen Thatsächlichkeit alles Sein einschließt, ohne in sich einem Vermögen zu weiterer Entwickelung Raum zu geben, nur dieser kann nicht das geringste *Wirkliche* verursachen, ohne daß mit demselben das *Vermögen* nach dem All irgendwie naturnotwendig verbunden wäre, als eine unwiderlegliche Spur der Unendlichkeit des Urgrundes. In ihm ist dann die Vernunft nicht mehr ein bloßes *Vermögen*, welches an und für sich nur ein begrifflich-ideales Sein, den Abglanz des Vermögens „ohne Ende", die Allgemeinheit, insoweit sie jedem geschaffenen Dinge innewohnt und es fähig macht, vernünftig aufgefaßt zu werden, in sich verursachen und herausbilden kann und auch dies erst auf Grund einer einzelnen vorliegenden Substanz; — sondern diese unendliche Seinsfülle *ist* notwendig von sich selber substantiell *vernünftige* Thätigkeit, vernünftiges Erkennen in wesentlicher

Wirklichkeit und bringt eben deshalb auch gemäß seiner Erkenntnis und seinem Willen wirkliches Sein außerhalb seines eigenen Wesens hervor, gleichwie etwa der König seiner Würde gemäß das Heer, das ihm dient, notwendig zum königlichen macht. Das göttliche Sein ist substantielle Wirklichkeit, ist wesentlich unveränderliche That. „Jedes Ding ist," sagte oben Thomas, „es steht in Beziehung zur Allgemeinheit, zur Natur, es befindet sich innerhalb einer Seinsgattung; in dieser dreifachen Beziehung wird es durchdrungen von der Ursächlichkeit des ersten Grundes; — und ebenso steht es kraft dieser dreifachen Beziehung in Verbindung mit dem reinen Vermögen der geschaffenen Vernunft, die darin kraft ihrer eigenen Natur und ohne alles weitere das „Endlose," den ersten, inneren geschöpflichen Formalgrund erfaßt und daraus auf das Dasein einer höchsten, göttlichen und unendlichen Fülle zu schließen vermag.

61. Potentia obedientialis.

Noch mehr erweitert aber Thomas den Blick des Geistes durch folgende Worte (qu. 1. de pot. art. 3. ad 1.):[20]) „Was auch immer Gott in den geschaffenen Dingen verursacht, das ist nicht gegen die Natur derselben, sondern ist für sie eben

---

[20]) Qu. 1. de pot. art. 3. ad 1. „Deus frequenter facit contra consuetum cursum naturae; sed quidquid ipse in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquid corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui naturali quem habet ex seipso; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, sicut Commentator dicit, licet aquae secundum seipsam motus naturalis est, ferri deorsum; et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc distinguitur in eis potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes et motus; alia quae obedientialis dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt."

Natur; denn er ist der Gründer und Leiter der Natur. So nämlich sehen wir es auch im Bereiche der natürlichen Ordnung, daß, wenn ein Körper durch einen anderen, von Natur höheren bewegt wird, diese Bewegung ihm natürlich ist, trotzdem sie derjenigen Bewegung, welche der Körper aus seiner eigenen, niedriger gestellten Natur besitzt, entgegengesetzt erscheint, wie z. B. die Bewegung des Meeres, die da Ebbe und Flut verursacht, vom Monde hervorgebracht wird und für das Meer eine völlig natürliche ist, obwohl es der Natur des Wassers, für sich im einzelnen betrachtet, zukömmt, nicht nach oben, sondern nach unten zu fließen. Demgemäß leidet die Natur keinen Zwang, wenn Gott in derselben etwas verursacht, sondern jede Einwirkung Gottes ist für sie vielmehr gewissermaßen natürlich. Deshalb wird in jeder Natur ein doppeltes Vermögen unterschieden: Das eine ist rein natürlich und erstreckt sich auf jene Wirksamkeit oder Bewegung, die den natürlichen Kräften und Bedürfnissen entspricht; das andere wird das der Unterwürfigkeit (obedientiae) genannt und erstreckt sich auf alles, was Gott unmittelbar in der Natur wirken will."

Weit entfernt also, daß, wie die Gegner wollen, aus der unmittelbar geschauten und mit der Natur des Geistes fertig gestellten Idee des thatsächlich Unendlichen das Endliche sich ergebe, sind die bestehenden Verhältnisse gerade der entgegengesetzten Behauptung entsprechend. Gemäß der Natur 1) der Vernunft, die im Geschöpfe nur als Vermögen zu erkennen, besteht; 2) der Außendinge, deren vom beschränkten wirklichen Sein losgeschältes Wesen, den Erkenntnisgegenstand des Geistes bildet; und endlich 3) des ersten unabhängigen Grundes, dessen Wesen oder Substanz als Wirklich-Sein völlig getrennt ist vom Wesen des Geschöpfes, ist der naturgemäße Gegenstand der Vernunft, wie dies nicht genug auch für das Verständnis der folgenden Beweise eingeprägt werden kann, kein anderer im Grunde genommen, als das dem wirklich Endlichen anhaftende und demnach von der wirkenden Kraft Gottes allein getragene Vermögen „ohne Ende", aus dem sich mittelst einer Schlußfolge,

die allerdings von der freien Vernunft gezogen werden kann oder nicht, das Dasein eines wirklich Vollkommenen mit metaphysischer Notwendigkeit ergiebt.

§. 4.

Thomas und die Kirchenlehre.

62. Die Kenntnis Gottes einerseits leicht und andererseits sehr schwer zu erlangen.

Mit diesen Ansichten steht Thomas voll und ganz auf dem Boden der Kirche. Das beweisen die zahlreichen Väterstellen, die, oft beinahe wörtlich, die Lehre des Heiligen verkünden; das beweisen die Aussprüche der kirchlichen Lehrautorität.

Gerade die thomistischen Beweise für das Dasein Gottes machen es erklärlich, wie einerseits das christliche und bereits schon das heidnische Altertum die Erkenntnis Gottes für höchst schwierig hält, andererseits dieselbe als einem jedem zugänglich erklärt. Das erstere behauptet Klemens von Alexandrien (5 Strom. p. 428.):[21]) „Darüber zu forschen, was Gott angeht, ist außerordentlich schwer; denn wenn es schon überhaupt nicht leicht ist, von irgend einer Sache den zunächst liegenden Grund zu erforschen, so wächst doch die Schwierigkeit, wenn es gilt, die erste Ursache, also die Ursache aller anderen Ursachen, durch welche

---

[21]) Clem. 5. Strom. p. 428. *Καὶ μὲν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν· ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥ τις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι.*

Philo de Monarchia, p. 629. *Δυστόπαστος μὲν οὖν, καὶ δυσκατάληπτος ὁ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν συμπάντων ἐστὶν· ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἀποκνητέον τὴν ζήτησιν αὐτοῦ· δύο δὲ ἐν ταῖς περὶ Θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπαπορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος ἀνόθως· ἓν μὲν εἰ ἔστι τὸ θεῖον ἕνεκα τῶν ἐπιτηδευσάντων ἀθεότητα κακιῶν τὴν μηγίστην· ἕτερον δὲ τὸ, τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν.*

Tertull. lib. 1. cont. Marc. c. 10. „Habet enim Deus testimonia totum hoc quod sumus, et in quo sumus.

alles ohne Ausnahme hervorgebracht und erhalten wird, dem Verstande zugänglich zu machen." In ähnlicher Weise hatte bereits Philo die dahin gehenden Meinungen der heidnischen Philosophen zusammengefaßt (de monarchia p. 629): „Obgleich es außerordentlich schwer ist, den Urgrund zu erfassen, von welchem alles ausgeht und gelenkt wird, so darf dies doch nicht davon zurückhalten, über denselben höchst eifrig nachzuforschen. Zwei Fragen liegen hier vor, welche vom denkenden Geiste zu beantworten sind, erstens: ob Gott ist, worauf nur die höchste Stufe der Gottlosigkeit mit Nein antwortet; und zweitens: was Gott seinem Wesen nach ist . . ."

Dagegen bemerkt Tertullian (Contra Marcion c. 13.): „Wir bekennen keinen unbekannten Gott, sondern wir schließen auf ihn unmittelbar aus den Geschöpfen und zwar muß ihm eine Güte und Weisheit zugeschrieben werden, daß eine größere gar nicht denkbar erscheint." So hatte auch bereits Cicero gemeint (II. de nat. deor.):[22]) „Was kann so offenbar und unzweifelhaft sein, wenn wir den Himmel anschauen, als daß

---

[22]) Cicero II. de nat. deor. Quid potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum coelum suspeximus, caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur . . . quod qui dubitat, haud sane intelligo, cur non idem, sol sit an nullus sit dubitare possit. De nat. deor. I, 17. Quum enim non instituto aliquo aut more, aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse Deos, quoniam insitas eorum aut vel potius innatas cognitiones habemus. De legibus I, 18. Nemo omnium tam est immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus non est gens tam immansueta tamque fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum esse sciat.

Plutarch. C. Colost. epic. Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, urbem vero templis Diisque destitutam, quae precibus, jurejurando, oraculis non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit.

eine alles überragende Gottheit vorhanden ist, von der alles gelenkt und regiert wird." (De leg. I. 18.): „Es giebt keinen so wilden und herabgekommenen Menschen, dessen Geist nicht einen Gedanken an Gott hätte. Darin besteht der Unterschied des Menschen vom Tiere, daß der erstere eine Kenntnis von Gott hat. Deshalb wird auch vergeblich auf dem weiten Erdenrunde ein Volk gesucht, welches so tierisch wäre, daß es nicht wüßte, es müsse einen Gott geben, wenn es auch nicht erkennt, wie beschaffen dieser Gott sei." In derselben Weise Plutarch (contra Colost. epicur.): „Durchwandelst du die Erde, so kannst du Städte finden, die keine Mauern, keine Vertreter der Wissenschaft, keine Gesetze, keine Reichtümer und Münzen oder gar anstatt Häuser nur Hütten besitzen; umsonst wirst du aber eine Stadt suchen, welche keine Götter und keine Tempel, weder Gebete noch Opfer noch Eidschwüre hätte und durch heilige Handlungen nichts Gutes zu erlangen oder Böses abzuwenden strebte."

Denselben scheinbaren Gegensatz, welcher diesen beiderseitigen Aussprüchen innewohnt, enthalten die Beweise des Daseins Gottes bei Thomas. Jedem sind sie zugänglich und doch bieten sie auch dem tiefsten Forschergeiste überreiche Nahrung. Gleichwie beim ersten könnte der Leser auch beim zweiten mit Recht aus rufen: Wer in der Welt kann diesen Schluß nicht fassen! Offenbar giebt es in der Welt wirkende Ursachen; wenn aber eine jede wirkende Ursache wieder bewirkt ist, so entsteht eine Reihe wirkender Ursachen, bei welcher kein Ende abzusehen ist. Existiert aber keine erste, so existiert keine der folgenden und, da eine von der anderen abhängt, schließlich auch nicht die letzte; es würde also schlechthin nichts sein.

Wie jedoch andererseits derjenige, welcher die Worte des heiligen Thomas eingehender prüft, zu anstrengender Denkarbeit greifen muß, um freilich zuletzt zu einem alle Wirklichkeit und Möglichkeit umfassenden Urgrunde zu gelangen, erhellt bereits aus den bisherigen Auseinandersetzungen.

63. Väterſtellen für Gott als wirkende Urſache.

Die Väter ſind nicht nur im allgemeinen mit Thomas im Einverſtändniſſe, ſondern der heilige Lehrer ſcheint geradezu alle ſeine gewaltigen Beweiſe aus den Vätern entlehnt zu haben. So ſchreibt Gregor von Nazianz (orat. 28.):[23])

---

[23]) Gregor. Naz. orat. 28, 16. (Migne.) Neque enim rationis erat, iis, quae, quantum ad sensum, pari nobiscum conditione sunt, principatum dare. Quin potius eorum ope atque adjumento nos ad id, quod his superius est, cujusque beneficio haec sunt, ducit.

Greg. Niss. orat. de beat. 6. Divina natura, quidquid tandem per se secundum essentiam est, superat omnem comprehendendi rationem atque solertiam.

Joa. Damasc. I. de fid. orthod. Itaque cum sint mutabilia, plane creata erunt. Si creata sunt, prorsus ab aliquo condita sunt. Oportet autem conditorem increatum esse. Nam si etiam ille creatus est, omnino ab aliquo creatus est, donec ad increatum aliquid perveniatur. Increatus ergo conditor plane est et immutabilis. Hoc vero quid aliud potest esse quam Deus?

Theodor. Abucara tertio dialogo. Hominum certus est numerus. Fingamus illos esse centum. Non possunt omnes illi esse geniti, quippe ab invicem propagati sunt. Itaque genealogiam retro percurrens nostra mens plane unum in aliquem incidit ingenitum. Non enim fieri potest, ut cum ad primum perveniamus, dicamus, ipsum esse genitum, quandoquidem etiam ille ab altero esset genitus, donec in primo quopiam ingenito mentem nostram defixerimus. Igitur necesse est, istum vel ex terra editum esse velut stirpes, vel esse aeternum, vel esse ab opifice aliquo factum. Atqui si ex terra pullullasset, adhuc usque in hodiernum diem terra alios procrearet, sicut fit in genere arborum et herbarum. At quia hoc fieri non videmus, manifestum est, neque primum germinasse. Sed nec aeternus erat. Si enim principio caruisset essetque aeternus, nunquam mortuus fuisset neque interiiset. Quod enim principium non habet, neque finem habet. Relinquitur igitur, ut factus fuerit; quod autem factum est, auctorem habet. Est igitur creator et auctor hominum Deus.

Anselm. monol. c. 65. Quaecunque nomina de illa natura (divina scil.) dici posse videntur, non tam mihi ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem.

„Nicht vernunftgemäß würde es sein, dem, was den Sinnen zugänglich ist, also soweit es den Stoff betrifft, in gleicher Lage mit uns sich befindet, den Vorrang einzuräumen, wohl aber führt uns die Vernunft zum Grunde des Sinnlich-Stofflichen und vermittelst dessen zu dem Sein, welches in jeder Beziehung erhabener ist, durch dessen Güte alles hervorgebracht worden." Jedoch können die sinnlichen Geschöpfe nur zur Erkenntnis des Daseins Gottes führen, nicht zum Begreifen seines Wesens; vielmehr zeigen sie, daß sein Wesen völlig getrennt ist von dem des Geschaffenen und deshalb ganz und gar unbegreiflich: „Was aber die göttliche Natur ihrem Wesen

---

Thom. C. G. III. c. 47. Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest, quam sicut cognoscitur causa per effectum.

Aug. de lib. arb. l. 2. c. 17. Omnis res mutabilis etiam formabilis sit, necesse est . . . Nulla autem res formare seipsam potest, quia nulla res dare sibi potest quod non habet.

Cat. Rom. p. 1. c. 2. qu. 6. Nam ut mens nostra ad Deum, quo nihil est sublimius, perveniat, necesse est, eam omnino a sensibus abstractam esse, cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus. Sed quamvis haec ita sint, „non reliquit tamen Deus, ut inquit Apostolus, semetipsum sine testimonio, benefaciens, de coelo dans pluvias et tempora fructifera implens cibo et laetitia corda hominum." Quae causa fuit philosophis, nihil abjectum de Deo sentiendi et quicquid corporeum, quicquid concretum et admistum est, ab eo longissime removendi; cui etiam bonorum omnium perfectam vim et copiam tribuerunt, ut ab eo, tanquam a perpetuo et inexhausto quodam fonte bonitatis ac benignitatis, omnia ad omnes creatas res atque naturas perfecta bona dimanent, quem sapientem, veritatis auctorem et amantem, justum, beneficentissimum, et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa et absoluta perfectio continetur; cujus immensam et infinitam virtutem, omnem complentem locum et per omnia pertinentem, esse dixerunt.

Vatic. c. 2. de revel. can. 1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali humanae rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit.

nach ist," so drückt sich Gregor von Nyssa aus (orat. de beat. 6.), „überragt alle Möglichkeit des Begreifens und wird durch keine Anstrengung im Forschen erreicht."

Fast derselben Worte wie Thomas bedient sich Johannes von Damaskus (lib. I. de fide orthod.): „Was veränderlich ist, das ist offenbar geschaffen; was geschaffen ist, das muß von irgend einem geschaffen sein. Dieser aber muß als unerschaffen gedacht werden. Denn ist er wieder erschaffen, so müßte einer sein, der ihn erschaffen hätte und das müßte so weiter gehen bis zu jenem, der schlechthin ungeschaffen ist. Der Schöpfer muß also unerschaffen und unveränderlich sein." Diesem heiligen Lehrer schließt sich sein Schüler Theodorus Abukara an, der eingehend die Unvernünftigkeit einer endlosen Reihe beweist (dialog. tertius): „Die Anzahl der Menschen ist bestimmt. Nehmen wir an, es seien hundert. Diese können nicht alle von einander gezeugt sein, sondern wer ihr Geschlechtsregister durchgeht, der muß auf einen stoßen, der nicht gezeugt ist. Denn wenn wir beim ersten wieder sagen müssen, er sei gezeugt, so ist er offenbar von einem anderen gezeugt und dieser wieder von einem anderen, bis wir zu einem kommen, der in keiner Weise gezeugt ist. Dieser muß nun entweder wie die Pflanzen aus der Erde hervorgewachsen sein oder von Ewigkeit her existieren oder von einem Meister gemacht worden sein. Das erste ist unmöglich, denn sonst würde die Erde noch heute Menschen hervorwachsen lassen, gleichwie ihr Pflanzen und Bäume entsprossen. Auch ewig kann er nicht sein; denn angenommen, er sei ohne Anfang gewesen, so würde er noch heute leben und nicht untergegangen sein, was nämlich keinen Anfang hat, das kann auch kein Ende haben. Also ist er gemacht worden und dann ist er notwendigerweise von irgend einem anderen gemacht worden. So ist Gott der Urheber und Schöpfer des Menschen."

Anselmus schließt sich dem ebenfalls an sowohl in der Behauptung der unbedingten Ursächlichkeit Gottes als auch der allseitigen Trennung seiner Natur von der Natur des Ge-

schaffenen (Monolog. c. 65): „Welche Namen auch immer von dieser (göttlichen) Natur ausgesagt werden können, sie bedeuten keine Eigenschaft ihres inneren Wesens, sondern nur eine gewisse Ähnlichkeit;" — beinahe ebenso, wie Thomas kurz sagt (C. G. III. c. 47): „Deshalb giebt es auf diesem Wege keine erhabenere Weise, Gott zu erkennen, als diejenige, vermittelst deren von der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird." Augustin mag diese Anführungen schließen (de lib. arbit. 2. c. 17. nr. 45): „Jegliches Ding, das da veränderlich ist, das ist auch geformt . . . kein Ding aber kann sich selbst formen, weil keines sich das zu geben vermag, was es selber nicht besitzt."

64. Kirchliche Lehrautorität.

Die kirchliche Lehrautorität drückt ohne Zweifel ebenfalls ihr Siegel auf den zweiten Beweis, welcher Gott als bewirkende Ursache der sinnlich-wahrnehmbaren Welt hinstellt. Bereits im römischen Katechismus will sie, daß den Gläubigen gelehrt werde (p. 1. c. 2. qu. 6): „Obgleich unsere Vernunft nicht das über alles erhabene Wesen Gottes schauen kann, so lange sie nicht in ihrer Thätigkeit von der Mitwirkung der Sinne völlig losgelöst ist, was während dieses Lebens im Bereiche der natürlichen Bedingungen nicht als möglich erscheint, so hat doch Gott seine Schöpfung nicht ohne ein Zeichen von sich selbst gelassen, wie der Apostel schreibt (act. 14, 16), sondern sie mit seinen Wohlthaten angefüllt, „indem er Regen sendet vom Himmel und fruchtbare Zeiten und die Herzen der Menschen durch Spendung von Speise und Trank mit Freude erfüllt." Das war für die Philosophen ein hinreichender Grund, von Gott alles Unwürdige fern zu halten, und was auch immer körperlich, greifbar und gemischt ist, ihm abzusprechen; wohl aber die vollkommene Fülle aller Güter ihm zuzuschreiben, so daß von ihm, als dem unerschöpflichen Quell, alles, was in den geschaffenen Dingen an Güte und Vollkommenheit sich vorfindet, unaufhörlich ausgeht; sie nannten ihn weise, Grund

aller Wahrheit und die Liebe, gerecht, wohlthätig und ähnlich, damit sie so seine höchste und unumschränkteste Vollkommenheit ausdrückten und lehrten, daß seine Macht unendlich und unermeßlich sei, jeglichen Ort erfülle und alles durchdringe."

Das Vatikanische Konzil verurteilt desgleichen offen und klar die gegnerische Lehre mit den treffenden Worten (cap. II. de revel. can. 1): „Wenn jemand meint, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, durch das, was geschaffen worden ist, nicht mit voller Gewißheit vermittelst des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft erkannt werden könne, der sei im Banne."

Doch Thomas dringt noch weiter vor; ihm ist die ganze Natur nur jene helltönende und scharfe Trompete, die nach Paulus mit Bestimmtheit ihren Ton von sich giebt, um dadurch die geschaffene Vernunft und in derselben alles Fleisch zum Kampfe für die Ehre Gottes und das Heil der unsterblichen Seelen aufzurufen (I. Kor. 13).

Drittes Kapitel.

Beweis des Daseins Gottes aus der geschichtlichen Notwendigkeit.

---

§. 1.

Text des heiligen Thomas.

65. Habakuk 3, 6 und die Wissenschaft des heiligen Thomas.

„Und es krümmten sich die stolzen Hügel der Welt unter den Heerstraßen seiner Ewigkeit." Eine unermeßliche Majestät tritt in der Sprache der heiligen Schrift immer dann entgegen, wenn es gilt, die Größe unseres Gottes, den „die Himmel der Himmel nicht fassen", im Verhältnisse zur Welt zu zeichnen und die unverrückbare Gewalt der Ewigkeit im Vergleiche zur Zeit. Wie doch da in den eben angeführten Worten des Propheten die Geschöpfe mit ihren zahllosen Unterschieden und ihrem endlosen Wechsel gleichsam zu verschwinden scheinen unter der ungestört dahinlaufenden, immer in sich dieselbe bleibenden und mit unbezweifelbarer Sicherheit zum schließlichen Ziele führenden Herrscherstraße der Ewigkeit! Isaias drückt den großartigen Gedanken Habakuks wo möglich noch großartiger und schärfer aus (Isai. 40, 4; 66): „Und das Rauhe und Hügelige selber wird ebener Weg werden" und „alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen". Vereinigen sich die Hügel

und Berge dieser Welt, um alle zusammen zur Kenntnis Gottes zu führen, so werden sie alsbald ebener Weg, auf dem der menschliche Geist mit Riesenschritten zur Wertschätzung seines letzten Zieles und endlich zum Besitze desselben gelangen kann. Das ist aber keine langweilende und unfruchtbare Ebenheit, wie es etwa die dürre und trockene Wüste wäre, sondern sie ist im Gegenteil so wirksam und mächtig, daß die einzelnen Hügel der Welt lautlos unter ihr zusammenfallen, so reich an Anziehungskraft, daß voll Begier, an ihr teilzuhaben, die Abgründe emporsteigen und keine Unterbrechung gestatten: „alles Thal wird ebener Weg;" so voll von Lebenskraft, daß selbst der Tod in ihr als Lebensquell erscheint.

Thomas kennt diese herrlichen Wege der Ewigkeit genau; er weiß, zu krümmen sowohl den eigenen erhabenen Geist als auch die Berge des menschlich-natürlichen Wissens überhaupt und kann so eintreten durch die enge Pforte; aber eingetreten einmal läuft er auch wie ein Riese und ohne Aufenthalt die breite, ebene, majestätische Straße Gottes; sein Herz hat sich erweitert und wie ein unendlicher Ocean dehnt sich vor seinem Auge die Offenbarung der göttlichen Güte in der Natur aus; der Psalmist hatte es bereits gesungen (Ps. 118): „Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum: latum mandatum tuum nimis." Thomas weiß auch, warum der eine Prophet von „mehreren" Wegen der Ewigkeit spricht und der andere nur von einem. In verschiedenster Weise und nach den verschiedensten Richtungen hin krümmen sich die Geschöpfe vor dem Glanze des Ewigen; sie zeigen von sich ab — und auf die Ewigkeit hin und bilden so verschiedene Wege zur einen Ewigkeit; — hat aber der Blick des Geistes einmal das Ewige erreicht oder ist derselbe gar vom ewigen Lichte selber, vom Lichte des Glaubens, durchleuchtet, dann gewinnt die ganze Schöpfung eine Einheit, in der nur Gott und immer wieder Gott mit seinen Vollkommenheiten geschaut wird.

Mühevoll ist es und reich an Drangsal, „die Wege der Ewigkeit" zu wandeln, so lange noch die Hügel der Welt so

viele Schwierigkeiten bereiten, ehe sie endlich gekrümmt sind. Wie oft muß da der erkennende Geist die Krone vom Haupte nehmen und sich vor der ewigen Majestät in den Staub werfen, um allein Gott die Ehre zu geben. Die eigenen geistigen Anlagen, der Glanz der Wissenschaft als Tochter der himmlischen Weisheit, die natürliche Erhabenheit der Geschöpfe und die staunenswerte Gewalt der sie regelnden Gesetze, stehen oft wie hohe Berge vor dem denkenden Geiste und hemmen die freie Aussicht; — die ermüdenden Schwierigkeiten, die sich der ernsten Forschung entgegenstellen, gleichen tiefen Abgründen, aus welchen die Nebel der Entmutigung und nicht selten der Verzweiflung emporsteigen und sich vor den ermattenden Blick lagern; — nicht nur eng erscheint dann die Pforte des Heiles, sondern ganz und gar unzugänglich.

Da kann nur die gottbegeisterte Sprache des Psalmisten helfen. Thomas kannte sie genau (Ps. 138, 16): „Imperfectum meum viderunt oculi tui.“ Was unvollkommen am Geschöpfe ist, das bildet den unmittelbarsten Gegenstand des göttlichen Schauens; jenes endlos Unvollkommene, was da in jedem Geschöpfe zu Grunde liegt und alle weitere Entwickelung trägt, das weist seiner ganzen Natur nach auf Gott als seine eigenste Ursache hin; gerade dieses Endlose ist die erste Wirkung des allgewaltigen Blickes Gottes. Nur wer auf Tritt und Schritt die eigene Ohnmacht sowie die des Geschaffenen vor Augen hat und dieselbe als das eigenste Eigentum des Geschöpflichen ansieht, dagegen aber auch dann in Gott die Quelle aller Macht und Kraft erblickt, nur der wird die „enge Pforte“ finden; nur wer davon in seinem weiteren Forschen immerwährend ausgeht, wird auf dem einen breiten Wege bleiben, der da, majestätisch hingestreckt, weit mehr vom Lichte der Ewigkeit beleuchtet wird, als vom Lichte der Zeit.

Hoch erhebt sich gleich einem öden Berge der Pantheismus. Mit seinem „Alles ist Gott“ und dem schließlichen: „Ich bin Gott“ scheint der Pantheist, wie auf den Stufen des Turmes zu Babel bis in des Himmels Höhen emporsteigen zu

wollen, aber einem Häufchen Staube ähnlich zerstiebt er vor dem Herannahen der wahren Wege der Ewigkeit und nur das bleibt als Unterlage für die „ewige" Heerstraße zurück, was an wirklichem inneren Gehalt ihm etwa zu eigen war.

Vom „unmittelbaren Schauen Gottes" beginnt der Ontologismus seinen Weg und „erhebt so seinen Mund (beinahe ehe er beginnt) bis zum Himmel," (Ps. 72) um beim Herannahen eines bloßen Schatten des wirklich Unendlichen in seine eigene Leere zu versinken.

Thomas aber geht auf festem Boden. Er hat den Psalmisten gelesen: Seine Augen haben es gelernt, das Ohnmächtige in der Natur als ihr wahres Erbteil, aber zugleich als das Thor „des Bekenntnisses und Preises der unbegrenzten Macht des Schöpfers" (introite portas ejus in confessione) zu betrachten. Deshalb ist er auch der beste Leiter in das Gebiet des Unendlichen hinüber. Er beginnt fortwährend und bei jedem Beweise in gesteigertem Maße mit dem „imperfectum" mit der allgemeinen Ohnmacht der Natur; dafür endet er aber auch ebenso mit dem All Gottes, und so entschieden eben erscheint sein Weg schon im Beginne, daß da bereits das Ende mit voller Sicherheit erkannt wird, mag auch die volle Pracht und allumfassende Schönheit der Heerstraße erst nach und nach sich vor dem sterblichen Auge entwickeln.

„Es giebt etwas Bewegliches." Aber das ist ja von Allen anerkannt, das hat jeder vor Augen. Giebt es etwas Elenderes? Ist etwas ohnmächtiger? Als Bewegliches, also gerade so weit die Thätigkeit der Bewegung in Betracht kommt, ist es ein wahres, lebendiges Nichts. Weder ist es, was es im Anfange gewesen, noch ist es, was es am Ende sein wird. Besitzt es denn wenigstens die Bestimmung zum Ziele und damit die Richtung zu demselben in sich? Auch das nicht! Es ist ganz von außen abhängig. Von sich aus kann es weder nach links noch nach rechts; hat weder für ein Jahr Dauer noch für tausend. Aber eben deshalb kann von ihm

aus kühn der Weg zum Unendlichen betreten werden. Von vornherein erscheint bereits das Heil Gottes am Ende: „Es giebt notwendig etwas außerhalb aller Bewegung Stehendes, ein in jeder Beziehung Unbewegliches;" und je weiter der forschende Geist auf dieser Straße fortschreitet, desto herrlicher und prachtvoller wird sie. Er erkennt alsbald, wie dieses Unbewegliche ewig, d. h. sich selber Maß und Ziel sein muß, wie nur ein völlig reiner Geist schlechthin unbeweglich und an keine außen bestehende Schranke gebunden sein kann, wie ein solcher Geist der Mittelpunkt alles Seins und Wirkens, die Fülle des Seins selber ist.

Und doch giebt es noch etwas Elenderes und Ohnmächtigeres. Bei all seinem Nichts hat das Bewegliche ein bestimmtes Sein, welches der Bewegung von Ort zu Ort zu Grunde liegt und von dem das Bewegt-werden ausgesagt wird. Der zweite Beweis aber beginnt so: „Wir finden, daß die uns umgebenden Dinge gewirkt werden." Also auch dieses Sein, ihre subjektive Wesensform, haben die Dinge nicht von sich selber: „Desto glücklicher aber und schneller geht die Reise von statten" (Ps. 67), die Reise nämlich zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Es muß, so heißt alsobald die notwendige Schlußfolge, es muß ein erstwirkender Grund existieren, der selber nicht bewirkt ist; sonst wäre gar nichts. Je mehr jedoch der Wanderer vorankommt, desto heller und strahlender zeigt sich der gewaltige Umfang der göttlichen Allmacht; desto glänzender heben sich vom Dunkel der Geschöpfe die leuchtenden göttlichen Vollkommenheiten ab, kann ja doch kein Grund etwas geben, was er selber nicht in vollkommenster Weise zuerst besitzt.

Noch weiter scheint die Natur im dritten Beweise zurückzuweichen: „Es giebt ein Entstehen und Vergehen in der Welt." Also nicht einmal Festigkeit hat das verliehene Sein von sich aus, sondern es ruft gleichsam laut in die Welt hinaus (Job 17, 14): „Der Fäulnis habe ich gesagt, du bist

mein Vater und die Würmer nannte ich Mutter." Doch es darf nicht vorgegriffen werden.

Nur darauf sei noch hingewiesen, wie unter den Wegen der Ewigkeit, welche Thomas den Sterblichen zu wandeln lehrt, auch die Abgründe emporsteigen und ihrerseits nicht zulassen, daß die wunderbare und glanzvolle Ebenheit dieser Prachtstraßen irgendwie unterbrochen werde. Solche Abgründe sind die verschiedenen Formen des Materialismus, die ohne weitere Prüfung an Gott und der Ewigkeit verzweifeln. Umsonst jedoch sprechen die Vertreter der modernen Naturwissenschaft: „Die Kenntnis deiner Wege wollen wir nicht;" vergeblich ruft letztere mit den Thoren (Ps. 10): „es ist kein Gott;" sie selbst widerspricht am lautesten der Aufforderung, die Mahnung des Psalmisten zu verachten (Ps. 31): „Erniedriget euch nicht bis zu dem Grade, daß ihr dem Pferde und dem Esel ähnlich werdet, denen nicht die Gabe der Vernunft geworden ist." Mag sie wollen oder nicht, bewußt oder unbewußt steigt sie zumal in ihren neuesten, staunenswerten Ergebnissen mit reißender Schnelligkeit herauf aus den tiefen Thälern und schwindeligen Abgründen, um freudig ihrem bisherigen Wege den Rücken zu kehren und denjenigen zu wandeln, welcher durch Gotteserkenntnis zur Ewigkeit führt.

Gerade die heutige Naturwissenschaft ist vor die Wahl gestellt, entweder den vernünftigsten Schlußfolgerungen sich mit boshafter Hartnäckigkeit zu entziehen und endlosem Zweifel zu verfallen oder das Beispiel des großen Aquinaten nachzuahmen und neuer Blüte entgegenzueilen. Ein Beweis davon ist bereits die neueste Lehre von der Bedeutung und dem Wesen der Bewegung, sowie die von der umfassenden Einwirkung des Lichtes, welche beide ohne einen lebendigen ersten Beweger und eine allgewaltige erste wirkende Ursache trotz ihres inneren Wertes nur zu einem unentwirrbaren Knäuel von Widersprüchen führen. Einen anderen Beweis für die nämliche Behauptung wird im nächsten Paragraphe der sogenannte „Darwinismus" bieten; auch er wird vor den in klarster Ein-

sachheit leuchtenden Worten des englischen Lehrers das Dunkel ablegen, welches ihn in scheinbar abschreckendster Weise umhüllt und ein Theil des ebenen Weges werden, der zum „Einen Notwendigen" geleitet.

66. Text des Beweises.

Der Text dieses Beweises ist folgender:[24]) „Der dritte Weg zur Anerkennung der Notwendigkeit des Daseins Gottes geht aus vom Möglichen und Notwendigen. Wir finden nämlich in den Dingen manches, was sein oder auch nicht sein kann; zeigt doch die Thatsache des Entstehens und Vergehens, dem viele Dinge unterworfen sind, daß eine Möglichkeit vorhanden ist, zu sein, und zugleich die Möglichkeit, nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß, was so beschaffen ist, immer sei; weil, was in seiner Natur die innere Möglichkeit besitzt, nicht zu sein, zuweilen auch wirklich nicht ist. Wenn nun aber schlechthin alles die Möglichkeit hat, nicht zu sein, so war einmal auch nichts. Ist dies jedoch der Fall, so würde auch jetzt noch nichts

---

[24]) S. th. 1. qu. 2. art. 3. „Tertia via sumta est ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem, omnia quae sunt talia semper esse: quia quod possibile est, non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, quandoque nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia, quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est, in isto art. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

sein, was offenbar falsch ist. Nicht also alles Sein schließt in sich die Möglichkeit ein nicht, zu sein, sondern es muß etwas sein, was mit Notwendigkeit existiert. Alles derartige hat nun die Ursache seiner Notwendigkeit entweder von außen oder nicht. Da aber auch hier keine Reihe ohne Ende angenommen werden kann, ebenso wenig wie rücksichtlich der wirkenden Ursachen so muß ein Sein existieren, das ganz und gar aus sich heraus notwendig ist und diese Notwendigkeit keinem äußeren Grunde verdankt, vielmehr sie in allem, was notwendig ist, verursacht; dieses Sein aber nennen alle Gott."

§. 2.

Erläuterung und Entwickelung des Textes.

67. Worterklärung.

Die Beweiskraft dieser Worte liegt auf der Hand, mag auch die Weite und der Umfang derselben erst demjenigen sich erschließen, welcher eine eingehendere Prüfung anstellt.

„In den Dingen ist manches, was sein oder nicht sein kann." Das ist der Ausgangspunkt der Beweisführung; kann an der zu Grunde gelegten Thatsache gezweifelt werden? Dieselbe ist vor aller Augen. Entstehen und Vergehen beherrschen die Zeit nach jeder Richtung hin und auf allen Seiten.

„Was aber in seiner Natur die innere Möglichkeit besitzt, nicht zu sein, das ist auch manchmal nicht." Wiederum außer allem Zweifel. Der Mensch z. B. kann groß sein oder klein, tugendhaft oder schlecht, weise oder dumm, ohne daß dadurch die Natur „Mensch" aufgehoben würde; deshalb aber gerade, weil die Natur „Mensch" diese Zustände haben kann oder auch nicht haben kann, sind nicht alle Menschen groß und nicht alle klein, haben nicht alle Menschen Tugend und Wissenschaft, sowie auch nicht von allen das Laster oder die Dummheit ausgesagt werden kann. Der innere metaphysische Grund davon, daß in Wirklichkeit ein Mensch etwas ist, was ein anderer nicht ist, trotzdem aber die gleiche Natur „Mensch" besitzt,

kann offenbar kein anderer sein, als der, daß in dieser Natur die innere Möglichkeit besteht, dieses „etwas" in Wirklichkeit zu sein oder auch nicht zu sein.

Oder ist etwa die an diesen Satz geknüpfte Folgerung falsch? „Wenn nun alles Sein die innere Möglichkeit in sich schließt, nicht zu sein, so war einmal Nichts und würde auch noch jetzt Nichts sein." Die Folgerung ist von kolossalem Umfange und von einschneidendster Energie, aber nichtsdestoweniger ganz klar auf den ersten Blick. Es würde eben für das Sein nichts anderes fehlen, als der innere hinreichende Grund; denn nimmermehr giebt die reine Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, einen Grund dafür ab, in Wirklichkeit zu sein. Wird das vom Menschen fortgedacht, was zum Gattungsbegriffe „Mensch" gehört, somit die Natur „Mensch" bildet; so fällt zugleich auch die wirkliche innere Grundlage für das Große oder Kleine, Tugendhafte oder Schlechte, Dumme oder Verständige ꝛc. Die unzweifelhafte Voraussetzung für alles, was möglicherweise dem Menschen anhängen, demnach auch nicht anhängen kann, muß in dem bestehen, was den „Menschen" notwendig als solchen ausmacht. Wird letzteres geleugnet und auch dahinein die Möglichkeit getragen, Mensch zu sein oder auch nicht, so giebt es überhaupt kein Mensch-Sein mehr; wird eine solche Möglichkeit für alles Sein behauptet, so giebt es folgerichtig kein Sein.

Dabei bemerke man die Feinheit der Textesworte: „Dann war einmal Nichts und es würde noch heute Nichts sein." Thomas leugnet da nicht nur alles Wirklich-Sein, sondern weist auch die Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein zurück; denn ohne Zweifel fehlt im genannten Falle die positive Grundlage für irgend welches Mögliche. Die endgültige Schlußfolgerung stützt sich wieder auf die Unmöglichkeit einer Reihe ohne Ende. Haben nun die Dinge den Grund dieser Notwendigkeit innerhalb ihrer selbst oder wird derselbe von außen her in den Dingen bewirkt? Ist das letztere der Fall, so muß, um eine Reihe ohne Ende zu vermeiden, zu einem

Sein gelangt werden, welches aus sich heraus, unabhängig von allem, das Sein hat oder vielmehr substantiell das Sein ist. Trifft das erstere zu, so ergiebt sich das Gesuchte, denn es steht eben nur in Frage, ob es ein Sein giebt, das von seiner inneren Natur her die Notwendigkeit hat, wirklich zu sein. Naturgemäß würden die Dinge insgesamt alles, was sie an Notwendigem in sich schließen, sei dies „Mensch-Sein" oder „Tier-Sein" oder was auch immer für Sein, diesem Sein, dessen inneres Wesen es fordert, einfach und demnach notwendig wirklich zu sein, verdanken, als der freien Ursache jeglicher Notwendigkeit.

68. Thomas und Plato.

Thomas ist nie größer als wenn er im Gebiete der allgemeinen, von allem Stofflichen und Einzelnen losgeschälten Ideen sich bewegt. In diesen Höhen scheint der Geistesriese sich so recht zu Hause zu fühlen. Er gleicht darin dem großen Griechen, dem die Nachwelt den Beinamen des „Göttlichen" gegeben hat. Nichts ist so falsch als die Annahme, Thomas sei ein bloßer Nachtreter des Stagiriten. Die glänzendsten Beweise und die erleuchtetsten Darlegungen über das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes hat Thomas mit Plato gemein. Der eben angeführte Text des dritten Gottesbeweises bezeugt die Richtigkeit dieser Behauptung. Freilich nennt Thomas nicht so oft den Plato als seinen Gewährsmann wie den Aristoteles; aber das hängt einerseits mit der Zeit zusammen, in der er lebte und wirkte, andererseits hat es darin seinen Grund, daß sich das wörtliche Anführen Platonischer Texte wegen deren mehr oder minder poëtischen Form häufig nicht recht empfiehlt und zudem die scharfe Ausdrucksweise des Aristoteles für eine in jeder Beziehung philosophisch-nüchterne Darlegung dienlicher ist.

Thomas verbindet den erhabenen Geist Platonischer Forschung mit der kalten Unterscheidungskraft des nüchternen Stagiriten und vervollkommnet so den einen durch den anderen. Gewiß hatte er bei Augustin gelesen, daß „nach dem Urteile der Verstän-

digsten der Unterschied zwischen beiden Philosophen sachlich ein sehr geringer sei, daß vielmehr wer beide aufmerksam liest und durchforscht, eine bei weitem größere Harmonie findet, als es zuerst den Anschein hatte." Thomas hat von dieser Ansicht den praktischen Beweis geliefert. Bei ihm durchdringen sich Platonische und Aristotelische Ideen derartig, daß der Leser fast meinen sollte, die beiden großen Heiden hätten sich im größeren Schüler Christi die Bruderhand gereicht, um fortan ihre Lehre als ein einziges gewaltiges Zeugnis von der Kraft des menschlich-natürlichen Geistes, Christo, dem Erlöser, als Schemel seiner Füße anzubieten.

Wie anders klingt hier bei Thomas der Beweis als bei Plato. Wie die Morgenröte zum hellleuchtenden Tage, wie das Ahnen zur Gewißheit sich verhält, so steht Plato neben dem Aquinaten. Da ist nicht mehr die Rede von einer ewigen Materie, die bei Plato die erhabensten Wahrheiten verdunkelt; da wird nicht mehr gesprochen von einem Weltbildner, der bei dem, was er thut, nach allen Seiten ausschauen muß, um nirgends anzustoßen; — „dann war einmal Nichts" heißt es einfach und folgerichtig bei Thomas.

Plato und Darwin; welcher Gegensatz! Bei Thomas vereinigen sie sich im positiven Gehalt ihrer Lehre; und was darin falsch ist, weist der eine dem anderen nach.

69. Darwin.

„Was da möglich ist, nicht zu sein, das ist auch in der That zuweilen nicht." Ist demnach irgend etwas, so giebt es ein Notwendiges. So schließt Thomas und begründet die Schlußfolge damit, daß, wenn es gar kein Notwendiges gäbe, dann unbedingt alles nur möglich wäre zu sein oder nicht zu sein, also einmal Nichts gewesen sein würde und demnach auch jetzt Nichts wäre. Nun kommt der heilige Lehrer von diesem Schlußsatze wohl zur vernünftig notwendigen Anerkennung des Daseins Gottes, aber doch nicht so unmittelbar.

Darwin dagegen gelangt vom selben Ausgangspunkte weit

schneller und, freilich nur dem Anscheine nach, sicherer zum Ziele; mag Darwin oder die Darwinisten wollen oder nicht. Was lehrt denn in der That Darwin? Alles ist schlechthin und durchaus möglich, nicht zu sein oder etwas anderes zu sein; — also ist die unvermeidliche Folge, daß ein Notwendiges bestehe, das da in diesem „Alles" seinem Wesen nach nicht inbegriffen ist; sonst wäre noch heute nichts. Oder ist etwa der Vordersatz nicht die Lehre Darwins? Ohne Zweifel! Ist etwa im Affen notwendig etwas vorhanden, was ihn eben zum Affen und unmöglich zu etwas anderem macht? Durchaus nicht! Die Zelle ist ihrem ganzen Sein nach nur Möglichkeit für die Pflanze; die Pflanze ist wieder der ganzen Ausdehnung ihres Seins nach möglich, nicht Pflanze zu sein, sondern Tier; im Tiere ist wiederum nichts, was sich dem beständig Möglichen, anders zu sein, widersetzte und inmitten aller Veränderungen von innen heraus etwa bewirkte, daß, so lange es da ist, das Tier notwendig Tier sei und nicht ein möglicher Mensch. Das ist doch sicher die Lehre Darwins in aller ihrer Schärfe: Alles ist möglich, Alles zu werden. Kein Sein ist von dem anderen durch eine feste innere Grundlage getrennt, die da, so lange sie vorhanden ist, den einen Seinsgrad des wirklichen Seins vom anderen trennt und bewirkt, daß das entsprechende Sein unmöglich einer anderen Gattung oder einem anderen Seinsgrade angehören kann. Es giebt keine eigentliche Gattung. Aber in diesem Falle ist entweder auch noch heute Nichts oder es giebt mit metaphysischer Gewißheit ein unbedingt in sich wirklich Notwendiges; da doch, was nur und in jeder Beziehung möglich ist, keinen hinreichenden Grund in sich selber hat, wirklich zu sein, folglich der Grund seines Wirklich-Seins außerhalb liegen muß.

Darwin hätte nur immer seinem eigenen Beispiele folgen sollen, welches er in der Abstammungslehre des Menschen mit solcher Bescheidenheit giebt und das sich in den Worten zusammenfassen läßt: „er liefere im folgenden nur eine Anzahl von ihm beobachteter Thatsachen und wolle durchaus keine Schlüsse für

irgend ein allgemeines System ziehen, dies überlasse er Weiseren." Etwas anderes ist Naturwissenschaft und etwas anderes Metaphysik; und wenn derselbe ausgezeichnete Naturforscher in der Einleitung zur „Abstammung des Menschen" sagt: „Unwissenheit erzeugt viel häufiger Sicherheit, als es das Wissen thut," so spricht er damit nur den wahren Grund aus, dem zufolge das Schlußergebnis seiner thatsächlich so genauen Angaben ein selbstverschuldet unvernünftiges genannt werden muß, trotzdem bereits er selber, allerdings sehr behutsam, und noch weit ausdrücklicher seine deutschen Anhänger es mit Sicherheit vortragen. Darwin führt gern die Worte Karl Vogts an, welche dieser in der Eröffnungsrede als Präsident des Nationalinstituts zu Genf (1869) gesprochen hat: „Personne, en Europe au moins, n'ose plus soutenir la création independante et de toutes pièces, des espèces;" beweist aber gerade mit diesen Worten, daß thörichte Maßlosigkeit Unvernunft, weise Beschränkung ein Zeugnis der Meisterschaft im Gebrauche der Vernunft ist. Denn jene Worte sind schon an sich unvernünftig. Wie kann in einem Atemzug eine von den Stoffgesetzen „abhängige Schöpfung" behauptet werden? Giebt es eine Schöpfung, so muß sie ihrem Begriffe nach unabhängig von allem Geschaffenen sein, und in Abhängigkeit nur vom Schöpfer stehen.

Die Thatsache ist die, daß die Natur der eigenen Vernunft zu der allein richtigen Schlußfolgerung drängt, während der Wille sich dagegen sträubt; der gesunde Kern des Darwinismus treibt mit aller möglichen Gewalt zur Notwendigkeit eines freien Schöpfers, der Darwinist aber will einen solchen nicht. Daher die Widersprüche auf allen Seiten, sobald das metaphysische Gebiet betreten wird; Widersprüche, vor denen nur ihre Urheber die Augen schließen.

Wer kann gegen die oben gezogene Schlußfolgerung aus der Lehre Darwins etwas einwenden? Vernünftiger Weise kann derselben, d. h. der zu Grunde liegenden Darwinistischen Voraussetzung, nur zu große Eile vorgeworfen werden. Thomas

geht bedächtiger zu Werke. Er hat nicht nur für die Ehre Gottes, sondern auch für die Behauptung der geschöpflichen Vorzüge zu sorgen. Er erkennt wohl auch einen Urstoff an und zwar einen solchen, welcher dem Darwinistischen, wenigstens insofern dieser positiven Gehalt besitzt, ähnlich sieht wie ein Ei dem anderen; aber er ist weit davon entfernt, denselben als reine und bloße Möglichkeit, Alles zu werden, in die wirkliche Welt einzuführen. Vielmehr ist es seine erste Sorge, die innere Selbständigkeit aller und jeder stofflichen Dinge festzustellen, wonach das dem Stoffe innewohnende Vermögen, alles zu werden, sich zuerst darin äußert, daß es den bildenden und formenden Grund seines wirklichen Seins in sich selber aufnimmt und somit kraft eines eigenen, inneren Formalgrundes, also kraft eines inneren notwendigen Elementes, seine Stelle im wirklichen Sein einnimmt. Deshalb schließt Thomas nicht sofort von der Unmöglichkeit des wirklichen Bestandes eines bloßen Vermögens, „das da sein oder auch nicht sein kann", auf die Notwendigkeit eines in sich bestehenden schöpferischen Seins; sondern zunächst auf das Dasein eines „notwendigen" Elementes im Inneren eines jeglichen, wirklich existierenden Seins, wodurch dasselbe dieses ist und unmöglich ein anderes. Davon erst gelangt er auf ein Sein, das nicht von außen dieses „Notwendige" erhalten hat, sondern in seiner eigenen Natur die Quelle aller Notwendigkeit ist. Diese Mittelstufe des Denkprozesses im Thomas, nämlich das notwendige Element innerhalb eines jeden geschöflichens Seins, sein Formalprincip, ist die Ehre und Festigkeit des natürlichen Seins. Gerade sie aber vergißt Darwin; während Thomas von ihr zum Dasein des Einen-Notwendigen emporsteigt.

70. Der Urstoff materia prima des Thomas.

Worin besteht nun aber eigentlich der Urstoff des heiligen Thomas, die materia prima? In der Annahme eines einheitlichen Vermögens, alles zu werden, stimmt Thomas mit Darwin überein; in zwei Punkten unterscheidet er sich von

ihm, vermeidet aber gerade dadurch alle offenbaren Unzuträglichkeiten der Darwinistischen Theorie. Diese Punkte sind: 1) Der Urstoff ist zwar in der Natur wirklich vorhanden und bildet den positiven tiefsten Grund für die Ausdehnung und zusammenhängende Kontinuirlichkeit des stofflichen Seins; aber er existiert nie und in keiner Weise allein für sich, sondern immer durchdrungen bereits von einer gewissen bestimmten Wesensform. Die einzelnen Dinge also, in denen er sich befindet und von denen jedes kraft der Wesensform einer gewissen Seinsstufe angehört, sind wohl bestimmt, fühlbar und sichtbar, sie sind Gegenstand der Sinnesthätigkeit; nicht aber so der Urstoff selber als solcher. Dieser ist vielmehr völlig unbestimmt und kann nur Gegenstand rein vernünftiger metaphysischer Erkenntnis sein. — 2) Der Urstoff ist nach der einen Seite hin Träger und Quelle der geschöpflichen Notwendigkeit und andererseits ermöglicht er die ungezwungene natürliche Änderung, sowohl die an ein- und derselben Substanz als auch jene die durch das Übergehen von einer Substanz in die andere bedingt wird.

71. Der Urstoff liegt allem Werden zu Grunde.

In der That! Muß es ein Vermögen geben, das allem stofflichen Werden zu Grunde liegt? Darwin nimmt dies ohne weiteres an; Thomas beweist es unwiderleglich nach den großen griechischen Meistern und gelangt dadurch zur Bestimmung der wahren Natur des Urstoffes.

Giebt es im Stofflichen ein wirkliches Werden? Ebenso gut wie ein wirkliches Bewegen. Beide Begriffe fallen schließlich zusammen; beide verlangen Verschiedenheit des Anfanges vom Ende und Gemeinsamkeit der Grundlage oder vielmehr ein- und dieselbe Grundlage vom Anfange bis zum Ende. Handelt es sich um ein rein örtliches Bewegen oder Werden, so bleibt das der Bewegung unterworfene Subjekt in seinem ganzen positiven Sein ein- und dasselbe; nur der Standpunkt, auf welchem es sich am Ende befindet, ist verschieden von dem im Beginne eingenommenen. Ist aber das subjektive Sein

selber der Gegenstand oder das Ziel der Bewegung, so daß es in seinem inneren Bestande ein anderes wird, wie z. B. der Mensch, welcher, trotzdem er seiner menschlichen Natur nach derselbe bleibt, groß wird, nachdem er klein gewesen ist; so bildet offenbar die Natur oder Substanz, hier also die menschliche, welche im einzelnen Menschen die Seinsstufe „Mensch" bewirkt, die gemeinsame Grundlage. Wo jedoch ist diese gemeinsame Grundlage in dem Falle zu suchen, wenn es sich um ein substantielles Werden, um ein Werden schlechthin handelt; an dessen Schlusse nämlich eine ganz andere Substanz, ein völlig verschiedenes Sein steht? Aus dem Samen wird die Pflanze, aus dem Ei die Frucht, aus dem Dampfe Wasser. Ist da die Pflanze noch in etwa Same, oder die Frucht Ei oder das Wasser irgendwie Dampf? Keineswegs! Die beiderseitigen Eigenschaften sind vielmehr entgegengesetzt: Der Same ist tot, die Pflanze lebendig; der Dampf steigt, das Wasser fällt seiner Natur nach.

Auch der Sprachgebrauch entspricht dieser Verschiedenheit im Werden. Denn wodurch wird in den entsprechenden Sätzen das Subjekt gebildet? Durch die gemeinschaftliche Grundlage. Nun heißt es bei den zwei erstgenannten Arten des Werdens z. B.: Der Wagen fuhr von A nach B; der Mensch, der krank war, ist gesund geworden; mit anderen Worten: von demselben einheitlichen Sein wird das A und B; das Gesunde und das Kranke ausgesagt. Wo es sich aber um das letzterwähnte substantielle Werden handelt, da giebt es kein gemeinschaftliches Subjekt mehr: Aus dem Samen wird die Pflanze; „das ist ein Tier" wird auf die Frage nach dem Endergebnisse der Entwickelung des Eies geantwortet: ein anderes Sein liegt vor. Auf die Frage, was ist das, wird am Ende dieser Art von Bewegung eine andere Antwort gegeben, als am Anfange: nicht von einem vertierten Ei oder einem bepflanzten Samen wird gesprochen, wie von einem gesunden oder kranken Menschen, sondern es ergiebt sich am Ende ein ganz verschiedenes Sein, eine in jeder Beziehung andere Substanz.

Und doch liegt ein Werden vor, eine Entwickelung spielt sich ab! Die Pflanze ist geworden und nicht geschaffen; das Ei ist nicht in das Nichts zurückgesunken und die Frucht an die Stelle getreten; in natürlicher Entwickelung folgt das Wasser dem Dampfe.

Ist ein bestimmtes Sein die gemeinschaftliche Grundlage dieser Art Werdens? Nein, ganz ist das Tier Tier, sowie das Ei ganz Ei war; ganz ist die Pflanze Pflanze; und seinem ganzen Sein nach war der Same eben Same. Es muß aber notwendig eine gemeinschaftliche Grundlage vorhanden sein; das fordert der Begriff des Werdens. Es bleibt nur die Annahme der beiden großen Griechen übrig: die Annahme eines reinen Vermögens, das zu allem Sein werden kann, aber an sich keinerlei wirklich bestimmtes Sein hat; die Annahme einer potentia pura, einer materia prima; eines wirklichen Urstoffes.

72. Beispiel.

Dem Verständnisse dieser Annahme dürfte folgendes Beispiel dienen. Was mußte Michel Angelo zuvörderst thun, ehe er die Form seines „Moses" dem Marmor einprägen konnte? Den Marmor zuerst aller anderen Formen und Figuren entkleiden. Weder das Eckige noch das Runde und noch viel weniger durften vollendetere Formen bleiben. Nur Marmor mußte er vor sich haben, sollte die Figur seines Moses rein und voll ausgeprägt werden; d. h. nur der Stoff durfte da sein, insofern er von sich aus das reine Vermögen für den Ausdruck der Idee des „Moses" mit sich brachte; jede besondere Form, die etwa neben der Form des „Moses" geblieben wäre, konnte das Kunstgebilde nur stören. Desgleichen war auch die Leinwand, auf welche Raphael seine sixtinische Madonna malte, jedenfalls ohne irgend ein Bild, ganz rein und leer, nur mit der leidenden Möglichkeit ausgestattet, der bildenden Hand des Meisters als Unterlage zu dienen. Wird nun anstatt des „Moses" oder der sixtinischen Madonna irgend ein

substantielles Sein, z. B. das des Menschen gesetzt, wodurch der Mensch eben einfach ist, so kann demselben nichts anderes zu Grunde liegen, als das **reine Vermögen zu sein.**

73. Der Urstoff ist allein Gegenstand der Vernunft, nicht der Sinne.

In einem solchen Urstoffe liegt der positive erste Anfang aller stofflichen Entwickelung vor und deshalb kann derselbe auch nur Gegenstand der reinen Vernunft-Erkenntnis sein. Was die Sinne durch handgreifliche Versuche deutlich zu machen vermögen, das steht und gründet wesentlich auf der Bewegung und zwar so recht eigentlich auf der von Ort zu Ort, die Bewegung aber ist, wie früher schon dargelegt worden, nur Weg, Mittel, Verbindung zwischen Anfang und Ende; demgemäß ist, was außerhalb der Bewegung sich befindet, was unbedingt feststehender Anfang oder Ende ist, auch ohne Zweifel den Sinnen unzugänglich. Der Urstoff nun, wie ihn Aristoteles und Plato und nach diesen Philosophen Augustin und Thomas aufgestellt, ist die tiefe und feste Grundlage, nicht etwa einer einzigen stofflichen Entwickelung, sondern aller und jeder der wirklichen und der möglichen; er ist die Potenz, das Vermögen zu allem und jedem stofflich-wirklichen Sein innerhalb dieses Seins selber, somit ist derselbe auch nicht durch die Erfahrung der Sinne erreichbar, die nur einzelnes und besonderes zu berühren vermag, sondern Gegenstand desjenigen Vermögens, welches auf das allgemeine gerichtet ist.

Kurz! Verlangt der Begriff des Werdens eine gemeinschaftliche Grundlage zwischen dem Ausgangspunkte und dem Endziele? Das kann nicht geleugnet werden. Steht das substantielle Werden, also die Umwandlung einer Substanz in die andere zwischen zwei von einander völlig geschiedenen und getrennten Gattungsarten? Dermaßen, daß das wirkliche Sein der einen mit dem der anderen nichts, aber auch gar nichts zu schaffen hat, sondern eine jede Substanz der ganze bestimmende innere Formalgrund des entsprechenden Seins ist.

Worin also kann einzig und allein die gemeinschaftliche Grundlage bestehen? Unmöglich in etwas anderem als in einem Urstoffe, der seiner Natur gemäß keinerlei bestimmte Seinsform trägt, wohl aber eine solche zu tragen vermag. Welches Wesen hat dieser Urstoff, der so mit vollem Recht diesen seinen Namen trägt? Er ist grenzenloses Bedürfnis; er kann nur empfangen, nie etwas geben; nur bestimmt werden, nie bestimmen. Welche Eigenschaften hat derselbe? „Er ist weder qualis noch quantus noch quid, weder groß noch klein, weder dick noch dünn" sagt Aristoteles. Als „prope nihil" bezeichnet ihn der Platonische Augustin (Conf. lib. 12 c. 5 et sq.): Cum in ea (mat. prima) quaerit cogitatio, quid sensus attingat, et dicit sibi, non est intelligibilis forma, sicut vita, sicut justitia, quia materies est corporum; neque sensibilis est, quoniam quid videatur et quid sentiatur in insensibili et incomposita, non est. Dum sibi haec dicit humana cogitatio conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo . . . est quiddam inter formam et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil . . . Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de his quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium capax est ipsa formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid est et non est, hoc eam dicerem, et tamen jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas . . . Illud autem totum (coelum coeli) prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Jam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim Domini fecisti mundum ex materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem, unde faceres magna quae miramur filii hominum.

Kann also dieser Urstoff für sich allein existieren? Aber eben, weil er dies nicht kann, nennt Augustin ihn pene

nullam rem; sagt: est aliquid nihil; er hat nicht so viel Sein, um selbständig zu bestehen und hat doch so viel um alles werden zu können capax omnium formarum. Er ist also immer unter einer gewissen bestimmenden substantiellen Wesensform, aber unter einer jeden behält er seine Natur: den Hunger nach anderem, und zwar nach allem Sein und scheint nur deshalb vermittelst einer bestimmten Wesensform am wirklichen Sein teilzunehmen, um sein unermeßbares Bedürfnis zu offenbaren. Kann er in Wirklichkeit etwas, ist er etwas, so ergreift ihn das ruhelose Sehnen nach anderem und so wird er die Quelle und zwar die ungezwungene, ganz natürliche Quelle, die subjektive Triebkraft für alle stoffliche Veränderung. Thomas drückt dies im Texte des dritten Beweises ebenso schlagend wie fein mit den Worten aus: possibile aliud esse et hoc quod est non esse: das stoffliche Sein ist eben kraft des Urstoffes möglich, ein anderes zu sein und das, was es ist, nicht zu sein."

Eingehender bespricht er die Eigenschaften des Urstoffes im Kommentar zur Aristotelischen Physik:[25])

---

[25]) In phys. lib. I. lect. 15. „Quidam philosophi tetigerunt materiam, sed non sufficienter; quia non distinguebant inter privationem et materiam; unde quod est privationis, attribuebant materiae. Et quia privatio secundum se est non-ens, dicebant, quod materia secundum se est non-ens. Et sic, sicut aliquid per se simpliciter fit ex materia, sic confitebantur, quod simpliciter et per se aliquid fit ex non-ente. Et ad hoc dicendum duabus rationibus inducebantur. Primo quidem ratione Parmenidis dicentis, quod, quidquid est praeter ens est non-ens: unde, cum materia sit praeter ens, quia non est ens actu, dicebant eam esse simpliciter non ens. Secundo vero quia videbatur eis quod est numero vel subjecto unum, est etiam ratione unum; quod hic appellat esse potentia unum: quia ea, quae sunt ratione unum, sic se habent quod eadem sit virtus utriusque. Ea vero, quae sunt subjecto unum, sed non ratione, non habent eandem potentiam seu virtutem, ut patet in albo et musico. Subjectum autem et privatio sunt unum numero ut aes et infiguratum; unde videbatur eis, quod essent idem ratione vel virtute; sic igitur hic accipit unitatem potentiae. Sed ne quis hic dubitet, occasione horum

74. Erklärender Text (I. Phys. lect. 15).

„Einige Philosophen berührten zwar vor Aristoteles den Stoff, aber nicht in genügender Weise; denn sie machten keinen

---

verborum, quid sit potentia materiae et utrum sit una vel plures: dicendum est, quod actus et potentia dividunt quodlibet genus entium, ut patet in nono Metaph. et in tertio hujus. Unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiae. Non est igitur potentia materiae aliqua proprietas addita super essentiam ejus; sed materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale: et tamen potentia materiae subjecto est una respectu multarum formarum, sed ratione sunt multae potentiae secundum habitudinem ad diversas formas: unde in tertio dicetur quod posse sanari et posse infirmari differt secundum rationem. Secundo ostendit differentiam suae opinionis ad opinionem praemissam. Et circa hoc duo facit. Primo aperit intellectum suae opinionis; secundo ostendit, quid alia opinio ponat. Dicit ergo primo, quod multum differt esse unum numero vel subjecto, et esse unum potentia vel ratione. Quia nos ipsi dicimus, ut ex superioribus patet, quod materia et privatio, licet sint unum subjecto, tamen sint alterum ratione, quod patet ex duobus. Primo quidem, quia materia est non-ens secundum accidens, sed privatio est non-ens per se: hoc enim ipsum, quod est infiguratum, significat non-esse; sed aes non significat non-esse, nisi in quantum ei accidit esse infiguratum. Secundo vero, quia materia est prope rem, et est aliqualiter, quia est in potentia ad rem et est aliqualiter substantia rei, quia intrat in constitutionem substantiae. Sed hoc de privatione dici non potest. Manifestat intellectum opinionis Platonicae et dicit, quod Platonici ponebant duo ex parte materiae, scilicet magnum et parvum, sed tamen aliter quam Aristoteles: quia Aristoteles ponit, ista duo esse materiam et privationem, quae sunt unum subjecto et differunt ratione: sed isti non ponebant, quod alterum istorum esset privatio et alterum materia, sed privationem coassumebant utrique, scilicet parvo et magno: sive acciperent ista duo simul, utpote cum loquebantur non distinguentes eam per parvum et magnum, sive acciperent utrumque seorsum. Unde patet, quod omnino aliter ponebant Platonici tria principia ponentes formam

Unterſchied zwiſchen Mangel an Sein (Privation) und dem Stoffe, weshalb ſie alles, was dem Mangel an Sein ent-

---

et parvum et magnum et Aristoteles, qui posuit materiam et privationem et formam. Platonici vero usque ad hoc perveniebant prae aliis philosophis antiquioribus, quod oportet unam quandam naturam supponi omnibus formis naturalibus, quae est materia prima; sed hanc faciunt unam tantum, sicut subjecto ita et ratione, non distinguentes inter ipsam et privationem; quia, etsi ponant qualitatem ex parte materiae, scilicet magnum et parvum, nihilominus non faciunt differentiam inter materiam et privationem; sed faciunt mentionem tantum de materia, sub qua comprehenduntur magnum et parvum, et privationem despexerunt, de ea mentionem non facientes. Probat deinde quod sua opinio habet veritatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum, scilicet quod oporteat distingui materiam a privatione; secundo ostendit, quomodo materia corrumpatur et generetur. Primum ostendit dupliciter: primo quidem ostensive; secundo ducendo ad impossibile. Dicit ergo, quae subjicitur, scilicet materia simul cum forma, est causa eorum quae fiunt secundum naturam ad modum matris: sicut enim mater est causa generationis in recipiendo, ita et materia. Sed si quis accipiat alteram partem contrarietatis, scilicet privationem, protendens intellectum circa ipsam, imaginabitur ipsam non ad constitutionem rei pertinere, sed magis ad quoddam malum rei, quia est penitus non-ens, cum privatio nihil aliud sit, quam negatio formae in subjecto: et est extra totum ens ut sic in privatione locum habeat ratio Parmenidis. Quidquid est praeter ens est non-ens, non autem in materia, ut dicebant Platonici. Et quod privatio pertineat ad malum, hoc ostendit per hoc, quod forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quod omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus; unumquodque enim in tantum est actu, in quantum habet formam. Optimum autem est, quia actio est perfectio potentiae et bonum ejus; et per consequens sequitur, quod sit appetibile: quia unumquodque suam appetit perfectionem. Privatio autem opponitur formae, cum non sit aliud, quam remotio ejus: unde cum id quod opponitur bono et removet ipsum, sit malum; manifestum est, quod privatio pertinet ad malum: unde sequitur, quod non sit idem cum materia, quae est causa rei, ut mater. Ostendit idem per rationem ad impossibile hoc modo. Cum

ſprang, aus dem Stoffe herleiteten. Und da Mangel an Sein ſchließlich ein Nicht-Sein iſt, ſo meinten ſie, der Stoff wäre

---

forma sit quoddam bonum et appetibile, materia, quae est aliud a privatione et a forma, est apta nata appetere et desiderare ipsam secundum suam naturam. Sed quibusdam, qui non distinguunt materiam a privatione, accidit hoc inconveniens, quod contrarium appetit corruptionem sui ipsius; quod est inconveniens. Quia, si materia appetit formam, non appetit eam, secundum quod est sub ipsa forma, quia jam non indiget esse per eam, appetitus autem omnis est propter indigentiam, quia est non habiti; similiter non appetit eam, secundum quod est sub contrario vel privatione, quia unum contrarium est alterius corruptivum, et sic aliquid appeteret sui corruptionem. Manifestum est igitur, quod materia, quae appetit formam, est aliud a privatione et a forma. Si enim materia appetit formam secundum propriam naturam, ut dictum est; si ponitur, quod materia et privatio sint eaedem ratione, sequitur, quod privatio appetit formam et ita appetit sui ipsius corruptionem, quod est impossibile; unde et hoc impossibile est, quod materia et privatio sint eaedem ratione. Sed tamen et materia est hoc, id est privationem habens, sicut si femina appetat masculum et turpe appetat bonum: non quod ipsa turpitudo appetat bonum sibi contrarium, sed secundum accidens, quia hoc, cui accidit esse turpe, appetit esse bonum; et similiter non femineitas appetit masculinum, sed id cui accidit esse feminam. Et similiter privatio non appetit formam, sed id cui accidit privatio, scilicet materia. Sed contra haec Avicenna tripliciter opponit. Primo quidem, quia materiae non competit neque appetitus animalis, ut per se manifestum est: neque appetitus naturalis, ut appetat formam, cum non habeat aliquam formam vel virtutem inclinantem ipsam ad aliquid; sic enim grave appetit locum infimum, in quantum sua gravitate inclinatur ad locum talem. Secundo objicit, quod, si materia appetit formam, hoc est, quia caret omni forma, aut quia appetit multas formas habere simul, quod est impossibile; aut quia fastidit formam quam habet et quaerit habere aliam; et hoc etiam est vanum; nullo igitur modo dicendum videtur, quod materia appetit formam. Tertio objicit per hoc, quia dicere, quod materia appetat formam, sicut femina masculum est figurate loquentium scilicet poëtarum et non philosophorum. Sed hujusmodi objectiones facile est solvere. Sciendum est enim, quod omne, quod appetit

an und für sich ein Nicht-Sein. Demgemäß nahmen sie auch an, daß, wenn etwas, insoweit es eben einfach und substantiell

---

aliquid, vel cognoscit ipsum et se ordinat in illud; vel tendit in ipsum ex ordinatione et directione alicujus cognoscentis; sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis. Nihil est igitur aliud appetitus naturalis, quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in finem suum. Non solum autem aliquid ens in actu in finem suum ordinatur per aliquam virtutem activam; sed etiam materia secundum quod est in potentia; nam forma est finis materiae. Nihil igitur est aliud materiam appetere formam, quam eam ordinari ad formam; ut potentia ad actum. Et quia, sub quacunque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam; ideo est ei semper appetitus formae; non propter fastidium formae, quam habet, nec propter hoc, quod quaerat, contraria esse simul; sed quia est in potentia ad aliam formam, dum aliquam habet in actu. Nec enim utitur hic figurata locutione, sed exemplari. Dictum est enim supra quod materia prima scibilis est secundum proportionem, in quantum sic se habet ad formas substantiales sicut materiae sensibiles ad formas accidentales. Et ideo ad manifestandam materiam primam oportet uti exemplo sensibilium substantiarum. Sicut igitur usus est exemplo aeris infigurati et hominis non musici ad materiam, ita nunc ad ejus manifestationem utitur exemplo feminae appetentis virum et turpis appetentis bonum . . . . . Ostendit, quomodo materia corrumpatur et dicit, quod quodammodo corrumpitur et quodammodo non; quia secundum quod est in ea privatio, sic corrumpitur, cum cessat in ea esse privatio, ut si dicamus, aes infiguratum corrumpi, quando desinit esse infiguratum. Sed secundum se, in quantum est ens quoddam in potentia, est ingenita et incorruptibilis. Quod sic patet. Si enim materia fiat, oportet ei aliquod subjici, ex quo fiat, ut patet ex superioribus. Sed primum, quod subjicitur in generatione, est materia: hoc enim dicimus materiam, primum subjectum, ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens et inest rei jam factae. Et utrumque ponitur ad differentiam privationis, ex qua aliquid fit per accidens et non inest rei jam factae. Sequitur ergo, quod materia sit, antequam fiat, quod est impossibile. Et similiter omne quod corrumpitur, resolvitur in materiam primam: quando igitur jam est materia prima

ist; aus dem Stoffe kommt, dies gleichbedeutend sei mit der Behauptung, es würde aus dem Nicht-Sein; wonach also „aus dem Stoffe werden" dasselbe sein würde als „werden nachdem es noch nicht dagewesen sei." (Nicht der Marmor an und für sich wäre dann z. B. der Stoff für den „Moses" des Michel-Angelo, sondern dessen Formlosigkeit.) Das Negative an jedem Sein bedeute demnach den Urstoff d. h. dasjenige, wonach es im Vergleiche zu einem anderen Sein formlos oder nicht sei. Diese Philosophen vermochten jedoch nicht zu unterscheiden zwischen der Einheit in der bloßen Zahl und der Einheit im Wesen oder Vermögen. Die erstere nämlich ist eine rein zufällige Einheit, in welcher ein jedes von den vereinigten Elementen seine eigentümliche Thätigkeit behält, wie z. B. die Einheit der weißen Farbe und des musikalischen Talentes in einem- und demselben Subjekte (oder die Einheit des Feldherrntalentes und der staatsmännischen Befähigung in Cäsar); die andere aber besteht darin, daß den zu einem Wesen vereinigten Teilen ein- und dieselbe Thätigkeit von Natur aus zukommt. (Wenn z. B. Cäsar als Staatsmann anders handelt als in seiner Feldherrn-Eigenschaft, so geschieht dies, weil bloß seine Person das zufällige Bindemittel zwischen diesen beiden Seinsformen ist; wenn aber der Mensch eine einheitlich-menschliche Thätigkeit entfalten kann, so schuldet er dies dem Umstande, daß Leib und Seele zu einem Wesen oder einer Natur in ihm verbunden sind, der die menschliche Thätigkeit nur entspricht). Da aber diese Philosophen, unter denen besonders Parmenides hervorragt, einen solchen Unterschied nicht kannten, vermochten sie auch nicht, das Wesen des Stoffes zu erfassen. Der Marmor oder das Erz z. B. ist jedenfalls Träger der Formlosigkeit

---

tunc est corruptum. Et sic quando materia prima corrumpitur, erit corrupta, antequam corrumpatur; quod est impossibile. Sic igitur est impossibile materiam primam generari vel corrumpi. Sed ex hoc non excluditur, quia per creationem in esse procedat.

rücksichtlich des Künstlers und sonach mit diesem Nicht-Sein, der Formlosigkeit, zu einer Einheit verbunden; auch ist dieses Nicht-Sein unbedingt notwendig, wenn ein „Moses" werden soll. Aber das ist eine rein zufällige Einheit, die keineswegs in der Natur des Marmors oder des Erzes ihren Grund hat; es ist rein zufällig, daß Marmor oder Erz mit dem Nicht-Sein des „Moses" verbunden ist, somit kann aber auch Marmor oder Erz nicht dem Wesen nach als Stoff Nicht-Sein bedeuten, sondern nur insoweit es gerade nicht eine bestimmte Form, wie etwa die des „Moses" trägt. Vielmehr ist zwischen dem Begriffe des Mangels an irgend einem bestimmten Sein und dem Begriffe des Stoffes ein Gegensatz vorhanden: denn der Mangel ist wesentlich Nicht-Sein, der Stoff aber ist nur zufällig Nicht-Sein. Dies wird auch dadurch bezeugt, daß, wie oben von jeder zufälligen, nur im Sein des einzelnen Subjekts begründeten Einheit behauptet wurde, die Äußerung des dem Stoffe eigenen Wesens und die seines etwaigen Nicht-Seins verschieden bleiben. Das Wesen des Stoffes nämlich ist reines und einfaches Vermögen, eine substantielle Wesensform zu tragen und sonach selbständige Substanz zu sein: potentia ad esse substantiale und diesem Wesen zufolge kann der Stoff zu etwas wirklich Bestehendem werden (wie z. B. aus dem Erze der „Moses" wird) wonach der Stoff dann auch selber zur Gattung „Substanz" gehört (wie das Vermögen, geistig aufzufassen, zur Gattung „Vernünftig-Sein" gehört); — daß aber der Stoff in einem und demselben Subjekte etwas anderes nicht ist, also einen Mangel mit sich bringt, eine wirkliche Privation, daraus folgt, daß er noch anderes werden kann, als das, was er ist.

So unterscheidet sich Aristoteles von Plato, wenn er auch im Wesen mit ihm übereinstimmt. Beide nämlich nehmen als Erklärung des stofflichen Seins und Werdens unbedingt notwendig eine gewisse gemeinsame Natur an, die allen natürlichen Wesen zu Grunde liegt und nennen dieselbe Urstoff „materia prima". Beide ziehen auch daraus die notwendige

Folgerung, daß dieser Urstoff selber an sich kein wirklich thatsächliches Sein bilde, sondern nur als Vermögen zum Sein, potentia ad esse, gedacht werden könne. Plato aber nimmt gar keine Rücksicht auf den Mangel, die privatio, welcher mit dem Stoffe, sobald er in Wirklichkeit subjektiv ist, verbunden erscheint, sondern nennt als seine unmittelbaren Eigenschaften das „Große und Kleine", also die Fähigkeit, für die Ausdehnung als positive Unterlage zu dienen, sobald der Stoff ein der Wirklichkeit bestimmtes Sein besitzt. Aristoteles jedoch schlägt den Mittelweg ein zwischen Parmenides und Plato. Er hält nicht dafür, daß das Nicht-Sein, also der Mangel an Sein, das Wesen des Stoffes bilde und somit die Grundlage des Werdens sei — und darin stimmt er mit Plato überein; wohl aber stellt er die Meinung auf, daß in Folge des Urstoffes dasselbe stoffliche Subjekt beides vereinigt: nämlich den Besitz der einzelnen betreffenden Wesensform z. B. der des Marmors; und den Mangel anderer bestimmter Wesensformen, welcher Mangel, da er zugleich mit der Möglichkeit, anderes zu sein, besteht, das Begehren nach anderem Sein verursacht — und darin nähert er sich dem Parmenides. Dieser Mangel, privatio, jedoch gehört in keiner Weise zum Wesen eines Seins, mag dieses als Gattung aufgefaßt werden oder als Einzelnding; noch weniger trägt derselbe zur Bildung eines Seins bei, vielmehr würde derjenige Recht haben, welcher ihn zum Übel rechnete. Denn was ist das Übel anders als Nicht-Sein; dieser Mangel aber ist gleichbedeutend mit dem Nicht-Sein gewisser Wesensformen im Subjekte und steht außerhalb alles Seins. Die einzelne Wesensform oder das Gattungs-Sein giebt dagegen dem unbestimmten Vermögen des Stoffes einen wirklichen Seinsgrad und vermittelt so die Teilnahme an der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein, das nur und voll Wirklichkeit ist; denn jegliches Ding ist insoweit wirklich, inwieweit es eine Wesensform hat. Da aber jegliches Ding auch gut und vollkommen ist, insofern sein Vermögen von der Wesensform durchdrungen und bethätigt

wird und alles Gute und Vollkommene erstrebenswerth erscheint, so wird jedes Ding zugleich sein eigenes Wesen und die Teilnahme an demselben wollen, d. h. es wird naturgemäß nach seiner eigenen Vollkommenheit streben und was in ihm diesem Streben entgegen ist, das wird in entsprechender Weise für das Ding vom Übel sein. So also begegnet denjenigen, welche den Stoff nicht unterscheiden vom Mangel an anderen bestimmten Seinsformen, immer die unübersteigliche Schwierigkeit, daß ein Ding sein eigenes Nicht-Sein, ohne welches ja ein anderes Sein nicht eintreten kann, naturnotwendig erstrebt, mögen sie wie Parmenides das Wesen des Stoffes in das non ens das Nicht-Sein, also in den Mangel setzen oder wie Plato eine solche privatio, ein derartiges Entbehren anderer Wesensformen gar nicht berücksichtigen; beide Philosophen lassen den Stoff nicht gemäß derjenigen Wesensform wirken, die er hat, sondern gemäß derjenigen, welche er nicht hat, mit anderen Worten: der Mangel, das Nicht-Sein hat bei ihnen Sein.

Gegen diese Schwierigkeit ist nur mit der Annahme aufzukommen, daß im wirklichen Einzelnwesen drei Elemente zu unterscheiden sind: 1) Die Wesensform, welche das wirkliche Sein und damit den bestimmten Seinsgrad mit sich bringt; 2) der Urstoff, welcher an sich nur Vermögen und zwar durch nichts bestimmtes Vermögen zum selbständigen Sein ist; 3) der Mangel an anderen Wesensformen, welcher mit natürlicher Notwendigkeit sich äußern muß, sobald der Urstoff als Vermögen für alles unter einer bestimmten und beschränken Wesensform existiert, denn derselbe behält dieses seiner Natur wesentlich zukommende Vermögen für die Aufnahme anderer Wesensformen. Da aber weder der Urstoff seiner Natur nach zu einer bestimmten Wesensform hinneigt, sondern vielmehr ganz allgemeines Bedürfnis ist, noch die Natur der einzelnen Wesensform an und für sich die Neigung hat, einer anderen Platz zu machen, sondern im Gegenteil ihrem Ursprunge nach und kraft der Ähnlichkeit, welche sie vermittelt, so viel als möglich sich zu äußern, d. h. zu sein strebt, so ist

es nach beiden Seiten hin rein zufällig, daß das einzelne Subjekt, als einzelnes betrachtet, Mangel hat an anderen bestimmten Wesensformen und daß somit in demselben ein Nicht-Sein sich vorfindet, welches die Gelegenheit bietet für das Vergehen des einen und das Entstehen des andern.

Gegen diese Ausführung des Aristoteles erhebt nun Avicenna den Vorwurf, daß einerseits der Urstoff weder gleich einem mit Sinnen begabten Wesen nach der Wesensform oder vermittelst derselben nach dem wirklichen Sein durch selbständiges Begehren streben kann, und das ist zweifellos offenbar; noch kraft der natürlichen Neigung es thut, wie etwa der Stein seiner Natur gemäß nach unten strebt, da ja dieser Stoff eben keinerlei Kraft und Form von Natur aus hat; daß demnach von einem positiven Streben desselben nach substantiellem Sein nicht gesprochen werden kann; daß andererseits selbst vorausgesetzt, der Urstoff strebe nach wirklichem bestimmten Sein, also nach dem Besitze einer substantiellen Wesensform, dieses Streben keine andere Quelle haben kann als den Mangel an aller und jeder Wesensform und somit auch aller und jeder Wirklichkeit oder das Bestreben, viele Wesensformen, auch die unter einander entgegengesetzen, zugleich zu haben oder den Widerwillen gegen diejenige, welche ihn wirklich formt und das Gefallen an einer andern; da aber diese drei Gründe teils eine Unmöglichkeit enthalten, teils ganz wertlos sind, so ist auch die Voraussetzung hinfällig und kann von einem Streben des Urstoffes nach einer Wesensform oder nach wirklichem, bestimmten Sein, nicht gesprochen werden; — zudem erscheint es abgeschmackt, in solchen Untersuchungen sich der figürlichen Redeweise, wie z. B. des umgeformten Erzes oder Marmors oder der empfangenden Mutter zu bedienen, wie das Aristoteles thut. Dergleichen Einwürfe sind jedoch leicht zurückzuweisen. Denn was auch immer nach etwas strebt, das erkennt entweder sein Ziel und regelt sich selber danach oder es wird von außen her gelenkt und strebt kraft dessen nach dem ihm Zukömmlichen, wie etwa der Pfeil durch den Schützen

nach dem vorgesteckten Ziele hingeleitet wird. Die natürliche Neigung besteht demnach in nichts anderem als darin, daß etwas seiner Natur gemäß zu dem ihm gesetzten Ziele geführt wird. Es wäre jedoch ganz falsch zu meinen, daß nur ein wirklich bestehendes Sein durch die ihm innewohnende thätige Kraft zu seinem Ziele gelenkt werden könnte; sondern das bezieht sich auch auf den Urstoff, als ein reines Vermögen, dessen nächster Zweck die Erreichung des substantiellen wirklichen Seins ist; gleichwie jedes Vermögen als Vermögen von Natur zur Thätigkeit berufen ist und doch diese Thätigkeit von vornherein und aus sich selbst nicht hat. Die Behauptung, daß der Urstoff nach dem wirklichen Sein strebe, hat also keine andere Bedeutung, als daß derselbe zum vorgesetzten Ziele seiner Natur das wirkliche bestimmte Sein der Substanz hat, wie jedes Vermögen zu seiner Thätigkeit und zum Gegenstande derselben in Beziehung steht. Und weil ferner im Stoffe, unter welcher substantieller Wesensform er auch immer sein und welchem bestimmten Seinsgrade er demnach auch angehören mag, fortwährend die Möglichkeit bleibt, unter dem bildenden und formenden Einflusse anderer Wesensformen zu stehen, also anderen Seinsstufen anzugehören; so bleibt ihm auch immer das Streben nach anderen Wesensformen, nicht auf Grund eines etwaigen Widerwillens gegen diejenige, welche er thatsächlich besitzt, kann er doch gar nicht anders thätig sein, als kraft der Form, die ihn augenblicklich zum wirklichen Sein bestimmt; und noch weniger, weil er gleichzeitig von mehreren Wesensformen gebildet werden möchte, die vielleicht noch dazu einander entgegengesetzt sind; sondern einfach aus dem Grunde, weil sein Vermögen durch eine einzige Wesensform nicht erschöpft ist, beziehungsweise weil eine einzelne stubstantielle Form, soweit sie auch immer vervollkommend einwirkt, ihm nicht die Fülle des Seins vermitteln kann, zu welcher er in Beziehung steht. Es ist endlich auch unrecht, von figürlicher Redeweise zu sprechen. Aristoteles bedient sich nur faßlicher Beispiele, was in der Philosophie wohl erlaubt

ist. Denn der Urstoff ist nur daraus erkennbar, daß er sich zur substantiellen Form, also zum einfachen, wirklichen selbständigen Sein so verhält, wie der sinnlich-wahrnehmbare Stoff z. B. der Marmor oder das Erz zu den künstlerischen, zum gegebenen Wesen hinzukommenden Formen und Gestaltungen. Deshalb gebraucht man zur Erkenntnis des unsichtbaren Urstoffes das Beispiel der sichtbaren Dinge.

Aus dem Gesagten geht nun mit Notwendigkeit hervor, daß der Stoff nur insoweit dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, inwieweit er aufhört, einen Mangel zu haben, also eine Form erhält, die er zuvor entbehrte; — in sich aber ist der Stoff als das Vermögen für das substantielle Sein, durch welches ein Ding eben einfach ist, unverwüstlich und dem Entstehen und Vergehen im Bereiche der natürlichen Kräfte nicht unterworfen. Denn das, woraus etwas entsteht, ist eben der Stoff; soll nun der Stoff an sich, also der Urstoff, erzeugt werden, wie etwa die Pflanze, das Tier, der Mensch oder wie der Tisch, die Bildsäule, so fragt es sich, woraus? Die allererste Grundlage, aus der ein Sein der Substanz nach wird und nicht bloß nach einer zu der bereits bestehenden Substanz hinzukommenden Form (wie etwa das Bild des „Moses" auf den bereits bestehenden Marmor geprägt worden) und welche in dem gewordenen Dinge als innerer Wesensbestandteil bleibt, ist ja keine andere gerade als der Stoff, der naturgemäß bei allem stofflichen Werden vorausgesetzt wird. Wird er demnach selber, so ist er bevor er ist. Und in ähnlicher Weise geht alles, was dem substantiellen Sein nach vergeht, bis zum Urstoffe zurück, bis zum bloßen Vermögen zu sein; erst dann kann etwas als vergangen und verdorben bezeichnet werden, wenn nichts als das bloße Vermögen für das Sein und keinerlei bestimmtes Sein zurückgeblieben ist; demgemäß würde also die materia prima, welche dieses bloße Vermögen für das Sein ist, auch wieder vergangen sein müssen, ehe sie vergangen wäre, sollte auch sie dem Vergehen unterworfen sein. So also haben die natürlichen, auf

das irdische Entstehen und Vergehen gerichteten und vermittelst der Bewegung wirkenden Kräfte keinerlei Einfluß auf den Urstoff; setzen denselben vielmehr als objektive Grundlage all ihres Einwirkens notwendig voraus. Das hindert jedoch nicht, daß er geschaffen ist!

75. Berichtigung Darwins.

Die Existenz einer so beschaffenen materia prima ist eine von der gesunden Vernunft selbst verlangte. Der einzige Einwand, der auch thatsächlich immer wieder von neuem gemacht wird, besteht darin, daß ein solcher Urstoff durch die Sinne nicht erreichbar ist, Stoff aber und sinnliche Auffassung sich gegenseitig zu erfordern scheinen. Das wäre ganz richtig, wenn von diesem oder jenem bestimmten Stoffe gesprochen würde. Der Urstoff aber kann gar nicht Gegenstand der Sinne sein. Die Vernunft der Darwinisten widersetzt sich auch hier wieder ihrem befangenen Willen.

Oder ist etwa der Urstoff, den Darwin aufstellt, sicht- und greifbar? Wer hat denn je gesehen, daß ein Affe einen Menschen, oder auch nur einen angehenden Menschen, einen Menschen en miniature, erzeugte? War denn jemand Zeuge, als aus der unorganischen Urzelle der Organismus hervorging? Wer hat denn jemals diese Urzelle geschaut? Und diese Naturforscher möchten über den „unsichtbaren" Urstoff der größten Geister, welche die Welt gesehen, sich lustig machen, während sie selbst einen Urstoff annehmen, der keinem physikalischen oder chemischen Versuche zugänglich ist. Tausende laufen ihnen nach, und verurteilen die freie geistige Vernunftkraft im selben Augenblicke, als ihnen die Sinne den Dienst versagen und nur die vom Sinnlichen abstrahierende Vernunft als Werkzeug des Forschens übrig bleibt. Letztere aber rächt sich auch gewaltig an denen, die sie verachten und trotzdem noch das, was etwa Wahres in den Ergebnissen ihres Forschens ist, einzig und allein ihr verdanken.

Wo giebt der Darwinismus einen inneren Grund im

Dinge selbst an, der das „Bestehen", die „Dauer" wirkt? Eines wird aus dem anderen, das Tier aus der Pflanze, die Pflanze aus der Zelle, der Mensch aus dem Tiere, meint er und weist auf Thatsachen hin. Gut; aber diese selben Thatsachen, soweit sie als allgemein gültig anerkannt sind, beweisen zu allerst ganz unzweifelhaft, daß seit tausenden und tausenden von Jahren der Stein Stein, die Pflanze Pflanze, das Tier Tier in jeder Beziehung, auch im Erzeugen, geblieben ist; daß der Apfelbaum noch nie Korn oder Weizen hervorgebracht, sondern nur Äpfel und die Weinrebe nie Birnen, sondern Weintrauben, daß jede Art „nach ihrer Art" wie die Genesis sagt, — zeugt; — sie beweisen, daß, soweit geschichtliche Anzeichen sich erstrecken, eine staunenswerte Gleichmäßigkeit in der Erzeugung jeglicher Art geherrscht hat. Wo hat aber Darwin nur einen Schatten von Erklärung für diese Stetigkeit?

76. Darwin gegen Plato.

Das gerade Gegenteil hatte Plato gelehrt. Nach ihm giebt es gar keine eigentliche Bewegung und Entwickelung im wirklichen Sein, es giebt kein eigentliches Werden. Was auch immer ist, dessen Substanz ist unzugänglich aller Bewegung nicht bloß in sich als Begriff, sondern auch in ihrer wirklichen Existenz und in ihrem Verhältnisse zum Zeitlichen ist sie keinerlei Wechsel unterworfen. Ganz der Natur seines Urstoffes nach, der, wie oben Thomas auseinandersetzte das Nicht-Sein, den Mangel nicht berücksichtigt, weil er gar keine Grundlage in der wirklichen unveränderlichen Substanz findet, sondern nur der Ausdehnung, dem Schein-Sein dient, besteht bei Plato das Bewegliche als solches thatsächlich gar nicht. Es hat seine Substanz, also den inneren Grund und das innere Maß seines Seins nicht innerhalb seiner selbst, sondern außerhalb in den unabänderlichen substantiellen Ideen. Natürlich tritt dann der Stoff nicht in die Bildung der wirklichen Substanz als Teil derselben ein; er entbehrt nichts, ist unfähig der Entwickelung, ungeschaffen und sonach unabhängig von

Ewigkeit: er, der Grund des Scheines und der opinio, der Wahrscheinlichkeit ganz ebenso wie die formelle Substanz, die unbewegliche Idee der Grund des Wahren ist. Demgemäß ist auch bei Plato das höchste Sein, die reine Wirklichkeit, die Güte und die Wahrheit selber, ganz und gar vom Stoffe getrennt. Es kann denselben keineswegs verursachen, weil es, selber die Fülle des Seins dem Wesen nach, nur Sein, festes und stetiges Sein, hervorzubringen vermag, nicht aber bloßen Schein von Sein, wie sich derselbe durch die Beweglichkeit ausdrückt.

77. Thomas.

Das ist bei Thomas anders. Da schauet dem Urstoffe überall das Bedürfnis nach Gott heraus! Der Urstoff verlangt nach allem, kann alles werden; — das sagt Darwin, Plato, Thomas. Wenn nun derselbe aber nach allem Bedürfnis hat, und gemäß seiner innersten Natur alles werden kann, dann ist er derselben Natur nach in der Wirklichkeit nichts. Denn wäre er in seinem Wesen, also mit Natur-Notwendigkeit das geringste Sein in der Wirklichkeit, so könnte er dieses Sein nicht mehr werden und ebenso wenig das diesem entgegengesetzte. Die Zelle kann nicht mehr, insoweit sie diese bestimmte Zelle ist, alles andere werden, sondern sie ist und bleibt Zelle, erscheint in dieser Seinsart von allen Seiten beschränkt, kann also unmöglich ein schlechthin schrankenloses Vermögen besitzen. Der Urstoff kann nur Vermögen sein und erst inwieweit er in die einzelnen Dinge substantiell eintritt, erst insoweit kann auch das Einzelne vermittelst seiner Substanz an diesem Vermögen Anteil haben. Ein solches Vermögen kann jedoch offenbar nicht aus sich selbst bestehen, zumal es als reines Vermögen kein wirkliches Sein hat. Die Weite des Vermögens läßt mit Notwendigkeit schließen auf die Weite der es bewirkenden Ursache. Das Vermögen im Urstoffe ist durch kein bestimmtes Sein beschränkt und aus diesem Grunde allein kann es alles werden, folglich muß die wirkende und erhaltende Ursache eine

schrankenlose im Besitze des wirklichen Seins sein wie der Urstoff ein schrankenloser im Bedürfnisse ist. Daher also kommt die in den Dingen treibende Begier, welche die entsprechenden einzelnen substantiellen Wesensformen erst lebendig machen; daher der nimmersatte Hunger nach allem möglichen Sein. Gott ist die wahre innere Seinsfülle; sein Schatten, die Spur, welche notwendig auf ihn weist, ist das allgemeine Vermögen, das da nichts Wirkliches in sich einschließt, sondern für alles nach außen gewiesen ist. Das drückt Thomas in den verschiedenartigsten Wendungen aus (S. Th. 1. qu. 77, a. 1 ad 2; l. c. qu. 115, a. 1 ad 2; I. C. G. c. 43): „materia prima est potentia pura, sicut Deus est actus purus;" — „potentia materiae non est aliud quam ejus essentia." Wie weit sich die Wirklichkeit und die frei wirkende Kraft Gottes erstreckt, so weit erstreckt sich die empfangende Möglichkeit des Urstoffes.

Wessen wirkende Kraft soll denn auch diesem Urstoffe zum wirklichen Sein verhelfen? Wer soll auf dieses kolossale, unberechenbare Vermögen so einwirken, daß es in die Wirklichkeit tritt und demgemäß auf irgend einer Seinsstufe am allgemeinen Sein teilnimmt? „Das, wodurch ein Ding einfach ist, also vermittelst dessen es am allgemeinen Sein Anteil hat" hatte oben Thomas bereits bestimmt (2. Kap. 2. §.), „kann nur von der allgemeinen Ursache alles Seins, die eben nur Sein ist, verliehen werden." Nun ist aber jegliches Ding nur auf Grund seiner Substanz oder seiner Wesensform: der Mensch z. B. ist nur, weil er Mensch ist, das ist der Formalgrund seines ganzen Seins; also kann auch nur der erste, unabhängige Grund den Urstoff durch Verleihung der substantiellen Wesensform bethätigen und in die Wirklichkeit einführen.

Wozu würden zudem die im Weltall wirkenden Kräfte da sein, wenn denselben keine objektive Unterlage gegeben wäre, auf Grund deren sie wirken könnten? Hier ist auch zugleich die Antwort auf die im letzten Kapitel offen gebliebene Frage. Das

Licht macht sich nicht den Stoff, und doch kann es ohne Gegenstand gar nicht leuchten, d. h. seine Wirksamkeit üben und da es seinem ganzen Wesen nach wirksam ist, kann es ohne Gegenstand seines Wirkens gar nicht sein; — andererseits macht der Stoff sich nicht das Licht, sondern unterliegt vielmehr ohne Schranken in seiner ganzen Entwickelung dessen Einflusse. Soll kein Kreisschluß entstehen, so muß eine unzerstörbare Grundlage auf Seiten des Stoffes angenommen werden, die wohl alle Entwickelung und Veränderung tragen kann, selber aber nicht der Entwickelung und Veränderung fähig ist. Thomas bietet diese Grundlage im Urstoffe. In der That können die beschränkten geschöpflichen Kräfte nicht auf das nichts einwirken, dazu gehört eine schrankenlose Kraft; wenigstens muß ein Vermögen vorhanden sein, das ihre Wirksamkeit aufzunehmen vermag.

So leuchtet nach sorgfältiger Erwägung des Urstoffes das göttliche Licht von allen Seiten auf und erhellt auch das Dunkel Darwins. Wenn alle seine Thatsachen etwas beweisen, so beweisen sie, wie oben bemerkt wurde, nur die Stetigkeit der Gattungsarten und zugleich die Natur des Urstoffes kraft deren es ihm eigen ist, einer Substanz nach der anderen unterworfen zu sein und von den verschiedensten Seinsarten vervollkommet werden zu können, selbstverständlich allerdings nicht als atomistischer Stoff, sondern als innerlich zusammenhängender, kontinuirlicher. Es geht im Weltall wie in einer großen Kunstwerkstätte zu.

78. Vergleich.

Der Plan des Kunstwerkes kommt vom Meister und ist die erste Voraussetzung für die Arbeit; die zweite notwendige Voraussetzung ist das Vorhandensein des rohen Stoffes. Soll z. B. der Marmorblock zu einem Kunstwerke geformt werden, so fertigen gewöhnliche Steinmetzen die ersten Arbeiten am rohen Marmor; hat der vorliegende Stoff eine gewisse Vollendung in seiner Umformung bereits erreicht, so genügen die

ersten Arbeiter mit ihrem Können nicht mehr, sondern andere mehr ausgebildete nehmen den Marmor in die Hand und so wandert dieser weiter von einer Klasse Arbeiter zur andern, bis endlich der Meister selbst die endgültige Form giebt. Daß aber selbst die rohesten Arbeiter zweckgemäß wirken, das kommt vom Plane her, der ihnen selbst vielleicht unbekannt, oder auch ihren Verstandeskräften unzugänglich sein mag, nach welchem aber ihre Arme gelenkt werden; hie und da rührt es wohl auch vom selbsteigenen Eingreifen des Meisters her, der etwaige Fehler verbessert oder solche manchmal sogar zu schnellerer und wirksamerer Erreichung des Zieles kunstgeübt benützt.

79. Anwendung auf Darwin.

Ähnlich verhält es sich im Weltall; in jener Werkstätte nämlich, in welcher der Tempel des Ewigen entstehen soll. Die Arbeiter, welche darin wirken und je nach ihrer Fähigkeit bald eine niedrigere, bald eine vollkommenere Form im rohen Stoffe verursachen, sind die im geschaffenen Sein waltenden Kräfte, seien sie *im* Stoffe selbst als innerlich waltende Formalprincipien und Wesensformen oder seien sie *außerhalb* des von ihnen Gewirkten, wie z. B. jene, die da bewegen. Alle diese Kräfte sind geschöpflich, aber es lenkt und leitet in denselben die Hand des ersten Grundes; ihre Reihenfolge, ihre Anwendung, die Art und Weise ihrer Thätigkeit, der Plan, nach welchem sie arbeiten, ist von Gott und so gehört auch zunächst seiner Weisheit das endgültige Ergebnis an.“[26])

---

[26]) 3 de pot. art. 7. in fine. „Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa cujuslibet actionis, 1) in quantum dat virtutem agendi et 2) in quantum conservat eam et 3) in quantum applicat actioni et 4) in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet *non sicut pars*

„Deshalb," meint Thomas, „kann gesagt werden, daß Gott in jeglichem Dinge wirkt, insoweit jegliches Ding einer von ihm verliehenen Kraft bedarf, um zu wirken; . . und so ist Gott die lebendige Ursache alles Wirkens, insofern er 1) die Kraft verleiht, 2) dieselbe erhält, 3) dem Wirken zuwendet (applicat actioni), 4) insofern vermöge seiner Kraft alle anderen Kräfte wirken. Und wenn wir damit verbinden, daß Gott seine eigene Kraft ist und daß er innerhalb jeglichen Seins, nicht etwa wie ein Theil des Wesens oder der Substanz, sondern als wirkender Grund (tenens eam in esse) thätig ist, so folgt, daß er am unmittelbarsten in allem, was thatsächlich ist, wirkt und doch weder das Wirken der natürlichen Anlage noch des Willens ausschließt."

Mag die mechanische Weltanschauung der Wahrheit entsprechen oder nicht; jedenfalls folgt aus derselben nichts gegen den Bestand des Urgrundes. Im Gegenteil verlangt gerade sie erst recht das lebensvolle Eingreifen dessen, der die ganze Mechanik übersieht. Denn würde etwas fehlen, so ginge bei solch vollendetem Mechanismus, dessen Teile so mannigfach in einander greifen, leicht alles in die Brüche. Ein und derselbe Stoff liegt allem Entstehen und Vergehen zu Grunde: ein Stoff, der von sich aus notwendig ganz ohnmächtig ist und nicht einmal das geringste wirkliche Sein hat. Ist nun dieser Stoff, der mit der Spur des Unendlichen in seinem Vermögen trotz seiner beispiellosen Ohnmacht nun einmal nach allem sein Verlangen ausdehnt, unter der ersten, weiten Wesensform, wie etwa der des Feuchten, des Wassers, zu irgend einer Würde und Vollkommenheit gelangt, so nimmt ihn eine andere Wesensform und vermittelst derselben eine andere Klasse wirkender Kräfte auf, die sein Vermögen inniger durchdringen und auf eine höhere Seinsstufe erheben; die Ge-

---

essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

hilfen folgen gleichsam den Lehrlingen, bis wieder andere noch vollkommenere Arbeiter an die Stelle der vorhergehenden treten und so geht es bis zur End-Vollendung. Der Stoff bleibt in einer gewissen Stetigkeit und doch in fortwährendem Wechsel; der Anfang der Wirksamkeit einer neuen Wesensform fällt beinahe zusammen mit dem Ende des Wirkens der früheren, wie sich Thomas oft genug ausdrückt. Die Zelle wird nie und nimmer Pflanze, sondern bleibt immer und ewig Zelle; aber nachdem der Stoff durch die Wesensform der Zelle durchdrungen und herangebildet worden, kann er nun durch die Wesensform einer niedrigeren Pflanzenart aufgenommen und weiter gebildet werden, bis, wann diese an das Ende ihrer formenden Thätigkeit gekommen, eine höhere Wesensform wieder die Arbeit der eben vorhergegangenen übernimmt und fortsetzt. Natürlich bleibt dem Stoffe, was die Wesensform der Zelle an ihm gewirkt; sowie ihm auch unter der Wesensform des Menschen, der höchsten denkbaren unter allen, die mit dem Stoffe zu einer natürlichen Einheit und zu einheitlichem Wirken verbunden werden können, das bleibt, was die Gattungsart „Tier", „Pflanze" Vollkommenes an ihm herangebildet hat; — die Substanzen jedoch selber werden keine anderen, wenn sie auch in vollendetster Ruhe und Harmonie einander in die Hände arbeiten. Die Darwinistischen Thatsachen zeigen eben nichts anderes als das alte „natura non facit saltum".

80. Geschöpfliche Notwendigkeit.

Da thut sich indessen noch ein gewaltiges Thor weit auf, durch welches der Schöpfer seinen Einzug in das Weltall hält. Dieselben substantiellen Wesensformen, welche der subjektive Grund der Ruhe und Beharrlichkeit in jedem Sein sind, können wieder ihrerseits nicht existieren und wirken für sich allein. Sowie ein Tisch dem Begriffe nach gar nicht denkbar ist ohne den bestimmbaren Stoff, mag derselbe Holz oder Marmor oder ähnliches sein, so ist auch die in der Wirklichkeit bildende Wesensform des Stofflichen nicht denkbar ohne

irgendwelche Ausdehnung, Farbe, Gewicht und ähnlichen Eigenschaften, die nur in Verbindung mit dem Stoffe ein Sein zu beanspruchen vermögen. Das formende Princip sowohl als das empfangende haben beide wirkliches Sein einzig und allein auf Grund ihrer Verbindung. Das eine wird vom anderen vorausgesetzt; beide aber zusammen bilden im Dinge die Quelle der geschöpflichen Notwendigkeit: der bestimmten Notwendigkeit des Bedürfnisses nämlich im Gegensatze zur inneren Notwendigkeit der schöpferischen Fülle. Thomas drückt diese Seite des geschaffenen Seins so ungemein kurz und scharf aus: „sie haben ihre Notwendigkeit von außen."

Die Wesensform bedarf notwendig des Stoffes, um wirklich zu sein; der Stoff bedarf notwendig der Wesensform, um in die Wirklichkeit treten zu können. Die Wesensform aber kann sich nicht den Stoff geben, sie ist im Gegenteil ihrer Natur nach ganz gleichgültig gegen alle stofflichen Einzelnheiten, wie die des Ortes, der Zeit u. and.; ebenso kann sich der Stoff nicht die bestimmte Wesensform geben, ist er doch gemäß seinem Wesen nur reines Vermögen zu empfangen ohne irgend welche bestimmte Beziehung zu einer Seinsart. Hier ist nur Vermögen, zu bilden; dort nur Vermögen, gebildet zu werden. Also sind beide Elemente notwendig nach außen gewiesen, um, verbunden mit einander, einen gewissen Seinsgrad in der Wirklichkeit einzunehmen. Sie bedürfen zu ihrer Wirklichkeit der wirkenden Ursache von außen, wie dies schon die Sprache anzudeuten scheint.

Noch mehr! Worin besteht denn die Natur des Urstoffes? Im Vermögen zu empfangen. Er kann also nur dieser Natur gemäß etwas aufnehmen oder empfangen, gleichwie das Wachs nur, wenn die Bedingungen seines natürlichen Seins berücksichtigt werden, einen Stempel tragen kann. Wie auch immer also der Urstoff im einzelnen bestimmt und damit wirklich wird, immer wird nur diese Notwendigkeit zu empfangen geoffenbart. Das ganze Wesen drängt eben nach außen und was in demselben von Seiten der Wesensform bestimmend

ist, das giebt nur die bestimmte Richtung, in welcher die Befriedigung von außen her eintritt, kann aber keineswegs selber aus sich heraus voll befriedigen.

Diese fundamentale Wahrheit liegt übrigens offenkundig vor: Jedes Sein wird durch sein inneres Wesen nach außen getrieben, um Nahrung zu suchen und somit seine thatsächliche Entwickelung zu finden. Nicht also darin ist die geschöpfliche Notwendigkeit zu suchen, daß das Ding mit Notwendigkeit, wenn auch nur soweit sein Wesen reicht, wirklich ist; vielmehr ist es kraft seines Wesens ganz und gar gleichgültig dafür, in der Wirklichkeit zu sein oder nicht zu sein: sondern darin, daß wenn es ist, es so sein muß, wie die innere Wesensform verlangt, mit anderen Worten, in der Weise nach dem Einflusse von außen verlangen muß, wie das Wesen es vorschreibt.

Dies bemerkt Thomas,[27]) indem er folgende Regel auf-

---

[27]) 3 de pot. art. 16. Non potest autem dici, quod effectus ejus habet debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur ejus actioni, ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem esse ejus effectum. Similiter, nec ex potentia effectiva. Nam cum ejus activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repraesentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit, talem vel talem effectum Dei esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est, effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine sumitur necessitas, quando intentio finis compleri non potest, vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur ergo, quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim, cum non sit infinita, habet determinata

stellt: „Eine Verpflichtung im göttlichen Wirken, also eine Notwendigkeit, in gewisser Weise zu wirken, kann nicht angenommen werden, außer inwieweit dies im bestimmten Falle durch die Wesensform, welche der Zweck der übrigen Eigenschaften und Zustände im Dinge ist, gefordert wird. Denn jede Wesensform, die nicht unendlich ist, besteht aus ganz bestimmten Elementen, ohne welche sie nicht in der Wirklichkeit sein kann; so müssen wir z. B. sagen, daß, wenn Gott die Absicht hat, einen Menschen zu bilden, es durchaus notwendig ist, daß er ihm eine vernünftige Seele und einen organischen Körper verleihe, denn ohne das wäre das Wesen „Mensch" „Nicht-Mensch".

Wälzen sich da nicht die Geschöpfe gleich gewaltigen Meeresfluten dem festen Gestade der Ewigkeit entgegen? Warum ist der Mensch Mensch, die Pflanze Pflanze, das Licht Licht? Die ganze Grundlage jeglichen Seins, kraft deren es dieses Sein hat und kein anderes, ist das Wesen tief im Innern. Was zum Sein hinzukommt, das kann nur kraft des einzelnen Wesens hinzukommen. Der einzige Seinsgrund innerhalb eines jeden Dinges, welcher Art es auch angehören mag, ist das Wesen, die Substanz. Das Wesen aber schließt keinerlei wirkliches Sein in sich ein. Was es ist und was es hat, das ist und hat es nur, weil es gemäß seiner ganzen Natur nur empfangen kann. Es treibt mit elementarer Notwendigkeit in seinem ganzen Umfange nach außen. Das ist von allgemeinster Geltung für alle beschränkten Wesen.

Jedes einzelne Wesen hat „Not gewendet zu werden" in der Richtung, nach welcher es empfangen will. Jede Seinsart hat ihre eigene Art, in der Wirklichkeit ihren Platz einzunehmen, und voll an Sein zu werden. Wo soll nun für jedes dieser Geschöpfe die Quelle sich finden, woher ihnen ihre

---

principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum, quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest.

Nahrung, das wirkliche Sein, die einzelne Thätigkeit zufließt? Zu anderen Geschöpfen? Jedes ist seinem innersten Wesen nach in derselben Lage. Es muß mit Notwendigkeit — und auch das wird wieder von jeglichem, auch dem kleinsten geschöpflichen Sein, was auch immer ein Wesen hat, verlangt — es muß eine Seinsfülle existieren, die jedem einzelnen Sein die Richtung angewiesen hat, in welcher es nach Sein verlangen und welcher gemäß es auch dieses Sein dann als sein eigenes betrachten kann; eine Seinsfülle muß da sein, welche das Wesen gegeben, damit sie auch einmal auf Grund desselben das wahrhaft Vollkommene, das Voll-Sein, durch die Vereinigung mit ihr selber die endgültige volle Befriedigung alles Verlangens gewähren kann. „Teilnahme an der Ähnlichkeit Gottes" nennt Thomas das Wesen. Zu Gott ihrer Quelle, werden die Geschöpfe kraft ihres ganzen Wesens getrieben. „Alles wartet auf dich, o Herr," rufen sie mit dem Psalmisten (Ps. 103), „auf daß du Speise gebest zur rechten Zeit" und in der jeder Natur angemessenen Weise; „wenn du giebst, vollenden sie sich; du öffnest deine Hand und sie werden voll von deiner Güte."

§. 3.

Formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und Zurückweisung entgegenstehender Irrtümer.

81. Allgemeine Bedeutung der Beweise des heiligen Thomas.

Die Frage nach der formellen Beschaffenheit der Gotteserkenntnis ist mit anderen Worten die Frage, welche Form die aus den stofflichen Dingen geschöpfte Gotteserkenntnis in der menschlichen Vernunft erhält. Der dritte Beweis eröffnet für die Beantwortung dieser Frage einen neuen Gesichtskreis. Jedoch müssen dann die Worte des heiligen Lehrers nicht oberflächlich erklärt werden, wie dies Suarez thut. Dieser um das Verständnis und die Verbreitung der Lehre des heiligen Thomas sonst so vielfach verdiente Gelehrte sagt einfach und unter Anführung keines einzigen Grundes, daß unter dem

„Notwendigen" in den Dingen, welches von außen her seine Notwendigkeit erhalte, (Suarez, Metaphysik, disput. 28, sect. 1) „die unvergänglichen Substanzen, nämlich die reinen Geister, verstanden werden müssen, die da, wenn sie einmal sind, in ihrem Wesen nichts haben, was zum „Nicht-Sein" drängte und deshalb gewissermaßen eine Notwendigkeit zu sein in sich einschließen."

Der dritte Beweis ist ebenso wie die beiden anderen völlig universell. Es genügt für Thomas ebenso gut ein einziges Geschöpf, um zu Gott emporzusteigen, wie ihn Milliarden daran nicht hindern. In jedem Beweise liegt eine Eigenschaft oder ein Zustand des geschaffenen Seins zu Grunde, welcher allen Geschöpfen gemeinsam ist; selbst das Bewegliche im ersten Beweise ist ja in dem Sinne für alles Sein maßgebend, als der geschaffene Geist, sei es der menschliche oder der reine, an die den beweglichen Seinsarten vom Ur-Bewegenden eingeprägten Gesetze in seiner Thätigkeit gebunden ist.

Der vorliegende Beweis stützt sich auf das „Notwendige", was in jedem Dinge vorhanden ist und schließt davon auf den wirkenden Grund desselben, auf das „Eine Notwendige". Wie stellt sich danach die Form der Gotteserkenntnis in der menschlichen Vernunft?

82. Das Notwendige, Gegenstand der menschlichen Erkenntnis. Existenz von geschöpflichen Vermögen oder Fähigkeiten.

War im entsprechenden Paragraph des vorigen Kapitels auseinander gesetzt worden, wie die Vernunft, um zu ihrem natürlichen Gegenstande, dem Allgemeinen, zu gelangen, vom Einzeln-Sein und, da nur dasjenige ein Einzeln-Sein hat, was Wirklichkeit besitzt, vom besonderen wirklichen Sein absehen muß, so bietet sich jetzt dafür der tiefste Grund in der eigenartigen Zusammensetzung des Geschaffenen dar.

Jedes Geschöpf hat nämlich in sich ein notwendiges Element, welches ihm verleiht, so das zu sein, was es ist,

daß es unmöglich etwas anderes sein kann, und demnach bewirkt, daß es den formalen Grund, den Grund jener Form des Seins, die es einmal besitzt, innerhalb seines Seins hat. Kraft dieses notwendigen Elementes bleibt jedes Geschöpf ungeteilt und unter allen von außen kommenden Einflüssen dasselbe, es hat, wie oben bemerkt, Not, gewendet zu werden; weder darf man etwas hinzuthun noch etwas hinwegnehmen, wenn nicht das ganze Sein des Geschöpfes in dieser seiner Art aufhören soll. So bewirkt z. B. das „Notwendige" im Menschen, daß er ganz und voll Mensch ist sowohl als Kind von einem Tage als auch auf der höchsten Stufe des Greisenalters, sowohl wenn er als großer Weiser dasteht, als auch wenn seine geistigen Fähigkeiten niedrig sind; er bleibt eben kraft dieses „notwendigen" Elementes innerhalb seines Seins Mensch, so lange er ist und unter allen Wandlungen in seinen Eigenschaften und Zuständen. „Die Substanzen," so drückt dies Thomas gern aus, „sind wie die Zahlen; mag auch nur eine einzige Einheit zu einer Zahl hinzugefügt oder davon hinweggenommen werden, so ist die Zahl der Gattung nach eine andere." Die einzelne Pflanze z. B. kann an Triebkraft zu- oder abnehmen, sie bleibt dabei immer Pflanze; wird aber zu den Merkmalen ihrer Substanz, welche den inneren Seinsgrund ihres Pflanzen-Seins bildet, auch nur das geringste hinzugefügt, etwa „sinnenbegabt" oder von denselben hinweggenommen, wie z. B. „lebendig", so kann von keiner Pflanze mehr die Rede sein.

Dieses selbe „notwendige" Element nun bewirkt nicht nur die Selbständigkeit des einzelnen Seins auf der ihm eigentümlichen Seinsstufe; es ist auch der tiefste Quell aller der Beziehungen, welche das Einzeln-Sein zur Allgemeinheit besitzt und demnach auch die Quelle der entsprechenden geschöpflichen Vermögen, welche die mittelbare oder unmittelbare Verbindung mit dem anderen Sein bedingen und begründen. Dies folgt ohne weiteres aus dem im zweiten Paragraphe Gesagten.

Die Substanz ist an und für sich nur der bestimmt formulirte Ausdruck des Urstoffes oder deutlicher der Urmöglichkeit. Der Urstoff, die materia prima, ist aber seiner innersten Natur nach Vermögen, resp. Bedürfnis, Sein zu empfangen. Die Substanz also macht es dem Urstoffe erst möglich, daß er in bestimmter Weise und nach einer ausgesprochenen Richtung hin, also überhaupt, sein Bedürfniß zu empfangen darthun kann. Da demgemäß der Urstoff selber ohne irgend welche substantielle Form in der Wirklichkeit gar nicht existiert und somit auch nichts zu bewirken vermag, so kann nicht er allein, sondern nur die Substanz, und zwar eine jede in ihrer Weise, die verschiedenen Potenzen oder Fähigkeiten begründen, die da gemäß dem der Substanz an sich notwendig innewohnenden oder vielmehr mit ihr gleichbedeutenden substantiellen Vermögen, so und nicht anders wirklich zu sein, die thatsächliche Verbindung mit allen Seinsarten herzustellen geeignet sind. Ist der Urstoff das Vermögen, überhaupt irgendwie zu sein, so ist die Substanz das Vermögen, in dieser und in keiner anderen Art wirklich zu sein; sie erzeugt demnach von sich aus ebenfalls nur reine Vermögen, und zwar stärkere oder schwächere, je nach der Einwirkung der bewirkenden Ursache. Es ist einmal nicht anders und es muß dies immer dem Geiste gegenwärtig sein: Die geschöpfliche Notwendigkeit ist die des Bedürfnisses und ihre Grundlage im einzelnen Dinge ist die Substanz.

Der Mensch z. B. erfordert seiner Substanz gemäß Nahrung; deshalb begründet dieselbe Substanz in ihm solche Fähigkeiten oder Vermögen, die da geeignet sind, dem Körper im einzelnen Falle Nahrung zuzuführen. Er bedarf ferner seiner Substanz nach sinnlicher Eindrücke, demnach fließen aus der menschlichen Substanz auch Sinnesvermögen, welche die sinnlichen Eindrücke aufnehmen. Der Mensch hat seiner Substanz nach einen Geist, der nach dem Wahren und Guten hungert; demzufolge sind auch entsprechende geistige Vermögen vorhanden, welche den Menschen mit den Dingen verbinden, insoweit diese wahr und gut sind. Und gleichwie die Sub-

stanz nicht das wirkliche Sein in sich einschließt, müßten doch sonst von jeder Substanz unzählbar viele Einzeln-Existenzen vorhanden sein, da jede Substanz ihrer Natur nach in unendlich vielen Einzeln-Existenzen sich ausdrücken kann; so ist es auch nicht erforderlich, daß ihre Vermögen immer wirklich thätig sind. Nur als Vermögen oder Fähigkeiten müssen sie die Substanz begleiten, wenn auch manche derselben eintretender Hindernisse zufolge vielleicht nie in Thätigkeit treten.

So allein ist es erklärlich, wie die Substanz, also z. B. das innere Bedürfnis, Mensch zu sein, an und für sich immer dasselbe bleibt und von keinem äußeren Einflusse berührt wird, demnach immer, so lange sie da ist, den Menschen zum Menschen macht; und wie trotzdem die einzelnen Menschen so viel von einander unterschieden sind. Die Vermögen oder Fähigkeiten haben eben verschiedene Stärke, je nach dem Grade, in welchem die Substanz vom wirklichen Einzeln-Sein durchdrungen wird und im selben Grade ist dann auch sowohl die Äußerung des Bedürfnisses, das der Substanz innewohnt, in den Einzelndingen eine verschiedene als auch die Art und Weise der Befriedigung desselben von außen her. Diese Vermögen sind deshalb auch einerseits unveränderlich, insoweit sie als Vermögen wesentlich in der entsprechenden Substanz ihre Grundlage haben; andererseits aber sind sie Träger des Wechsels, dem das Einzeln-Sein unterliegt, insofern sie nämlich unmittelbar von außen her, also von ihrem Gegenstande, bethätigt werden und danach der bedürftigen Substanz mehr oder minder Nahrung zutragen.

83. Erkenntnis der Einzeln-Existenz.

Dieser Unterschied der Substanz an sich und als subjektiv-formale Quelle der Fähigkeiten ist für die vorliegende Untersuchung von durchschlagendster Wichtigkeit. Die Substanz an sich betrachtet, schließt nur die positive Möglichkeit ein, in der Wirklichkeit zu existieren; soweit sie aber Quelle von Vermögen ist, wird bereits vorausgesetzt, daß sie von der wirkenden

Ursache erreicht und mit dem wirklichen Sein verbunden worden. Die Substanz *an sich* ist innerlich notwendig, keinem Wechsel unterworfen und für *alles* Wirkliche, mag dieses im einfachen Sein oder in der thätigen Wirksamkeit bestehen, nach außen gewiesen; als innere Grundlage der Vermögen aber ist sie dem Zufalle zugänglich, auf Ort und Zeit beschränkt und besitzt wirkliches substantielles Sein, mit dem auch eine entsprechende Wirkung nach außen, nämlich nach anderem geschaffenen Sein hin und nicht bloß ein Leiden oder Empfangen verbunden ist. Die Substanz *an sich* ist reiner Gegenstand des *Vermögens* der Vernunft als solches; während die in Wirklichkeit bestehende Substanz als Träger der Fähigkeiten und der durch dieselben vermittelten einzelnen Wirksamkeit von der vernünftigen Erkenntnis wohl erreicht wird, aber nur insoweit diese letztere nicht vom bloßen Vermögen, sondern von der einzeln existierenden menschlichen Substanz ausgeht und sonach mit der Sinnesthätigkeit zu einer thatsächlichen naturgemäßen Einheit verbunden erscheint.

Da liegt der formelle Grund bereits ganz nahe, demzufolge die Vernunft das Einzelne und, weil alles Wirkliche nur als Einzeln-Sein vorhanden ist, auch das Wirkliche erkennt; wonach aber auch Gott *nur* und einzig und allein als *wirkende Ursache* von der Schöpfung erschlossen werden kann und das geschaffene Wirkliche nur als *Gewirktes*.

In der That! Erkennt die Vernunft vermöge ihrer geistigen Erkenntniskraft das Stofflich-Einzelne? Wenn nicht, dann giebt es überhaupt keine geschöpfliche Erkenntnis: quod est, cognoscitur, sagt Thomas unzählige Male; „nur was wirklich ist, kann erkannt werden und was nur *möglich* ist, wird insoweit erkannt, als es im Wirklichen seine Grundlage hat." Der Urstoff, das Urmögliche wird z. B. in seinem allgemeinen Vermögen erst kraft der substantiellen Form erkannt, die ihn durchdringt und diese, weil sie der innere formale Grund ist, warum etwas in der Wirklichkeit so ist und nicht anders.

Auf der anderen Seite wäre es jedoch sehr irrtümlich,

behaupten zu wollen, das Einzelne, also das Wirkliche, sei unmittelbarer Gegenstand des geschöpflichen Erkennens oder es werde kraft seiner Eigenschaft als einzelnes Wirkliche erkannt. Die Vernunft erfaßt vielmehr das Einzelne nur vermittelst seiner formalen Abhängigkeit vom innersten Seinsgrunde, insofern es nämlich unter dem bildenden und formenden Einflusse der Substanz steht. Die einzelne Thatsache des Essens erfaßt sie z. B. beim Menschen nur als menschliches Essen; die Schwere, den Umfang, die Klarheit und Frische des einzelnen Wassers erfaßt sie nur, weil getragen von der Substanz „Wasser"; was nicht unter dem Einflusse der Substanz steht, das erfaßt sie nicht. Wie weit das Einzeln-Sein vom Vermögen der Substanz durchdrungen wird, soweit dringt auch die Vernunft.

Das ist nun wieder ganz entsprechend dem natürlichen Gegenstande der Vernunft-Erkenntnis, wie derselbe im zweiten Paragraphe des zweiten Kapitels dargestellt worden ist. Wie das Auge mit Naturnotwendigkeit die Farbe, das Ohr den Ton aufnimmt, so die Vernunft das „Notwendige", das innere substantielle Wesen im Dinge. Blind, wenn der Ausdruck erlaubt ist, das will sagen, mag sie wollen oder nicht, ergreift die Vernunft von allem, was ihr vorgelegt wird, den innersten subjektiven Seinsgrund, Substanz oder Wesen genannt.

Folgt nun daraus, daß dieser Gegenstand auch sogleich gegenwärtig ist, daß sie also sagen kann: „ich erkenne". Dies würde folgen, wenn die Vernunft im einzelnen Menschen Substanz wäre, somit den selbständigen Grund zu einer gewissen einzelnen Thätigkeit in sich schlösse. Dies würde desgleichen folgen, wenn der unmittelbar aufgenommene Gegenstand im Einzelnen, Wirklichen befände oder auch nur seiner Wesens-Natur nach irgend etwas Wirkliches in sich enthielte. In beiden Fällen müßte auch das wirkliche Erkennen, der wirkliche einzelne Erkenntnisakt, mit Naturnotwendigkeit folgen. Das aber gerade trifft nicht zu. Das „Notwendige" im Menschen, das also, was mit seiner Natur, Substanz oder

seinem Wesen zusammenfällt, steht dem wirklichen Sein als zufälligem, in seinem ganzen Umfange gegenüber. Daß die Substanz des Menschen fordert, es müsse, wenn eine menschliche Thätigkeit eintritt, diese der Zusammensetzung aus Leib und Seele entsprechen; daß sie vermag, der entsprechenden Thätigkeit des einzelnen Menschen ein solches Gepräge aufzudrücken; das ist notwendig. Aber das ist bloß Forderung, Bedürfnis, Vermögen und zwar ist dies in allen einzelnen Menschen von ein- und derselben Art. Das einzelne Thätig-Sein jedoch ist rein zufällig, ebenso gut wie das einzelne Wirklich-Sein des Menschen eine Zufälligkeit ist.

Der eine Hauptgrundsatz wird immer mehr von allen Seiten her beleuchtet: Die Substanz oder das notwendige Element im einzelnen geschöpflichen Sein ist an sich durch und durch Vermögen für das betreffende wirkliche Sein. Und dieses Vermögen, welches, verbunden mit dem wirkenden Grunde, die Kraft entwickelt, das im ganzen Umfange an wirklichem Sein zu geben, was das einzelne Ding ist; dieses substantielle Vermögen im äußeren Dinge ist der eigenste, naturnotwendige Gegenstand des Vermögens der Vernunft. Vermögen steht da gegen Vermögen. Sowie das äußere substantielle Vermögen, die Substanz also selber, erst, insoweit sie getragen wird vom wirkenden Grunde, für das Einzeln-Sein thatsächlich Formalursache wird, so setzt das einzelne thatsächliche, geistig-menschliche Erkennen nicht bloß die Anwesenheit der äußeren Substanz in dem Vernunftvermögen voraus, sondern auch den gemäß der ganzen menschlichen, mit den Sinnen verbundenen Substanz, im einzelnen einwirkenden Grund von außen.

Mit Naturnotwendigkeit tritt das Bild der sichtbaren Dinge in das Auge; aber damit ist noch nicht gesagt, daß der Mensch thatsächlich sieht; er hat damit nur die nächste Möglichkeit zu sehen, das wirkliche Sehen hängt noch von anderen Umständen ab. Ähnlich verhält es sich in der Vernunft. Das geistige Bild der außen existierenden Substanz tritt

naturnotwendig in sie; aber damit ist das wirkliche Erkennen noch nicht gegeben, sondern nur das medium quo, die nächste Möglichkeit dafür. Daß die Vernunft wirklich in sich zurückgeht, um zu sehen, was thatsächlich in ihr ist, das hängt von der ganzen menschlichen Substanz, also vornehmlich von der Sinnesthätigkeit ab. Der Erkenntnisgegenstand ist kraft des reinen Vermögens wohl in der Vernunft gegenwärtig, aber nicht *ihr* gegenwärtig.

Es ist das so wie der Psalmist singt (Ps. 65): „Iniquitatem, si *aspexi in corde meo*“ die Bosheit kann im Innern da sein, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie angeschaut werde; sie braucht nicht dem Einzelnen gegenwärtig zu sein. Die Substanz schließt in ihrem Begriffe nur die Möglichkeit ein, daß das Einzelding existieren *kann*, enthält aber nicht das Wirklich-Sein; — ganz entsprechend verleiht die Idee, also das Bild der Substanz, nicht, daß das einzelne Sein erkannt wird, sondern daß es erkannt werden *kann*, inwieweit es von der Kraft der Substanz durchdrungen ist. Thomas bezeichnet die so vom reinen Vermögen der Vernunft aufgefaßte Idee als indivisibile und das dadurch geformte und vervollkommnete Vernunft-Vermögen selbst als intellectus indivisibilium, welcher noch nicht thatsächlich erkennt (S. thom. I. qu. 85. art. 5). Demgemäß mußte auch oben die *Immanenz* der Vernunfterkenntnis dahin festgestellt werden: Die Vernunft ist als Vermögen *innerlich*, *immanent*, weil der eigenste Gegenstand ihrer Erkenntnis, das Wesensbild, die das entsprechende Sein leitende Idee, ganz und gar *innerhalb* ihres Vermögens sich findet; — sie ist aber nicht *vollkommen* oder genauer substantiell innerlich, weil sie zur Vergegenwärtigung dieses ihres Gegenstandes, also zu dessen thatsächlicher Erkenntnis ganz der Natur der Substanz gemäß, welcher sie als Vermögen angehört, des Beistandes der Sinne und dessen, was damit verbunden ist, notwendig bedarf. Daraus ergiebt sich eine doppelte *Ordnung* in der Erkenntnis und in den Dingen.

84. Doppelte Ordnung.

In der Erkenntnis ist die Substanz, also der leitende Seinsgrund innerhalb des Dinges, zuerst; dasjenige aber, was von der Substanz durchdrungen und zur entsprechenden Seinsstufe erhoben wird, also das Einzelne und zwar in dem Grade, daß es einzeln oder wirklich ist, zuletzt; — in der äußeren, wirklichen Existenz jedoch ist auf dem Wege des Werdens und Erzeugens die Substanz zuletzt und die einzelnen Umstände, unter denen ihre Existenz sich verwirklicht hat, zuerst.

Diese Verschiedenheit ist in die Augen fallend. Das Vermögen der Vernunft erfaßt gleich jedem Vermögen zu allererst seinen eigensten natürlichen Gegenstand: das Wesen oder die Substanz; alles übrige erst, inwieweit es zum Wesen in Beziehung steht. Auch das Auge sieht ja zuerst die Farbe und das andere, wie Größe, Gestalt u. dgl. erst auf Grund dieses seines naturgemäßen Gegenstandes. Für die eigentliche wissenschaftliche Forschung ist es gleichgültig, welche Größe, Figur, welchen Verstandesgrad der einzelne Mensch thatsächlich hat oder zu welcher Zeit und an welchem Orte er ist; es liegt ihr nur an der Durchforschung seines Wesens, also im besonderen Falle höchstens daran, zu erkennen, für welchen Wissensgrad, oder für welche Größe, Figur, Stärke der Mensch seiner Natur nach fähig ist. Die Einzelnheiten als solche kümmern die Sinne; die Vernunft beurteilt sie nur unter dem Gesichtspunkte des Menschlichen, also des substantiellen Vermögens im Menschen, wodurch seine Fähigkeit als Mensch bestimmt wird.

Das gerade Gegenteil findet beim subjektiven Werden eines Dinges statt. Da bildet die Substanz den Schlußpunkt des ganzen Prozesses. Ist der Mensch einmal da, so ist das Werden desselben abgeschlossen. Die Substanz war einfach der Zweck alles dessen, was zu ihrem Sein erforderlich erschien. Wie die Arbeiter an einem Hause durch die Herstellung des Hauses in ihrer Thätigkeit geregelt werden und letztere beendet ist, wenn das Haus dasteht; so werden die Kräfte, die zum

Werden einer stofflich natürlichen Substanz verbunden sind, sowohl eine jede für sich als auch im Verhältnisse zu einander geordnet gemäß dem zu erreichenden Zwecke, dem Dasein der betreffenden Substanz. So erhellt auch, wie begründet die Bezeichnungen sind, welche Thomas dieser doppelten Ordnung beilegt.

Er nennt die erstere, also die in der Erkenntnis, die Zweckordnung (S. th. I. 2. qu. 1. art. 4): ordo intentionis, und die andere die der Ausführung: ordo exequutionis. In der Vernunft geht nämlich der Zweck, die Substanz, allem übrigen voran; — im äußerlichen stofflichen Sein aber ist das Werden zuerst, das subjektive Sein des Zweckes zuletzt. Deshalb nennt Thomas die Zweckordnung auch (S. th. 3. qu. 62. art. 6 ad 3): ordo formae und die letztere: ordo materiae, denn der Form ist es eigen gleich dem Zwecke bestimmend einzuwirken; dem Stoffe aber, der seiner Natur nach Vermögen, Möglichkeit ist, kommt es zu, der bestimmenden Gewalt zu unterliegen, und demnach, da eine Bestimmung, um eintreten zu können, die andere voraussetzt, erst allmählich, nach und nach, vom Unvollkommeneren zum Vollkommenen in beständigem Werden fortzuschreiten. Auch Naturordnung nennt Thomas die Ordnung in der Erkenntnis oder die Zweckordnung und die andere (S. th. I. 2. qu. 62. art. 4): ordo temporis, denn die Natur eines Dinges ist maßgebend für sein Werden und seine Entwickelung; dieses beides aber geschieht in der Wirklichkeit nach und nach, d. h. in der Zeit. Übrigens findet sich diese ganze bis jetzt gegebene Darstellung bei Thomas.[28])

---

[28]) In Boët. de Trin. qu. 5. art. 2. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia autem materiam communem, ut dicitur 7 Metaph.; ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari. Possunt igitur hujusmodi rationes sic abstractae dupliciter considerari. Uno modo secundum se et sic considerantur sine motu et materia signata: et hoc non invenitur in eis, nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo, secundum quod

85. Erklärender Text in Boët. de Trinit. qu. 5 art. 2.

„Es wäre ein Irrtum zu meinen, die Vernunft müsse bei der Auffassung ihres Gegenstandes vom Stoffe ganz und gar absehen; sie abstrahiert vielmehr nur von diesem bestimmten Stoffe, z. B. von dieser bestimmten Figur, Farbe oder Größe; nicht aber vom Stoffe im allgemeinen, ist ja doch der Stoff dem Wesen des Menschen wie überhaupt aller stofflichen Substanzen naturgemäß zugehörig. So können die wesentlichen Formen im Stoffe, also die unverrückbaren Substanzen 1) in der Weise Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis sein, inwieweit sie ganz für sich, in ihrer Unveränderlichkeit, ohne Beziehung zum einzelnen bestimmten Stoffe bestehen und in dieser Beziehung sind sie nur innerhalb des Vermögens der Vernunft, nicht aber außerhalb; 2) können sie von der Vernunft aufgefaßt werden, inwieweit sie auf jene Dinge bezogen und mit denselben verglichen werden,

---

comparantur ad res, quarum sunt rationes, quae quidem res sunt in materia et motu; et sic sunt principia cognoscendi illas; quia omnis res cognoscitur per suam formam et ita per hujusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas, habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus.

l. c. ad quartum. Scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter; et sic scientia est de universalibus rationibus, super quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam; et sic de rebus illis est, quarum sunt illae rationes, in quantum rationes illas applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita, et ut medio sciendi. Per universalem enim rationem hominis possum judicare de hoc vel illo. Rationes autem universales rerum sunt omnes immobiles; et ideo quantum ad hoc, omnis scientia de necessariis est: sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles; et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

für welche sie der innere Seinsgrund sind und die da der Bewegung und der Veränderung unterworfen erscheinen — und so sind sie die Erkenntnisquellen für diese selben Dinge, denn jedes Ding wird erkannt durch seine Wesensform, die ihm das Sein giebt. Auf diese Weise giebt es eine wirkliche Erkenntnis der beweglichen und stofflichen Dinge in der Naturwissenschaft."

Wo möglich noch deutlicher (l. c. ad 4): „Es kann ein Ding auf zweifache Weise Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis sein: 1) unmittelbar und vorzugsweise; danach ist die Erkenntnis auf die allgemeinen Wesenheiten gerichtet und beruht in ihrer ganzen Existenz auf denselben; 2) mittelbar und erst unter gewissen Rücksichten; danach richtet sie sich auf die einzelnen Dinge, denen diese Wesenheiten angehören und wendet letztere auf die besonderen und im Einzelnen stofflich bestimmten Dinge an, wobei sie sich des Beistandes der niedrigeren Kräfte bedient. Die allgemeinen Wesenheiten, also die Ideen, gebraucht die Vernunft sowohl als Gegenstand des Wissens als auch zur Vermittelung der Erkenntnis: medium quo. Eben durch die Anwendung des allgemeinen Begriffs „Mensch" urteile ich über diesen oder jenen Menschen. Insofern nun diese Wesenheiten unverrückbar sind, ist der Gegenstand des Wissens immer notwendig; insofern aber die Dinge, für die und in welchen sie als Wesen oder innerer Seinsgrund sich vorfinden, der Bewegung und der Zufälligkeit unterworfen sind, ist auch das Bewegliche und Zufällige Gegenstand des Wissens."

86. Unterschied zwischen dem Vermögen der Vernunft und dem wirklichen Erkennen bei Thomas.

Daß aber Thomas auch die oben ausgesprochene Ansicht teilt, wonach zwischen dem reinen Vermögen der Vernunft, in welches die Wesenheiten der Dinge vermittelst ihres geistigen Abbildes naturnotwendig eintreten, einerseits und dem thatsächlichen Erkennen der Vernunft, welches nur vermittelst der Mit-

wirkung des einzelnen wirklichen Seins von außen und der Sinne innerhalb der menschlichen Substanz geschieht und durch welches erst die im reinen Vernunftvermögen befindlichen Wesenheiten dem erkennenden Menschen gegenwärtig werden, andererseits ein durchgreifender Unterschied besteht, geht aus folgender Stelle klar hervor:[29])

„Die Thätigkeit der Vernunft ist eine doppelte: die eine wird die Kenntnis der unteilbaren Wesenheiten, also der Wesenheiten, an und für sich betrachtet, genannt: intelligentia indivisibilium; durch sie wird es möglich, vom Dinge den inneren Seinsgrund, die Substanz, zu erkennen; die andere aber ist diejenige, welche zusammensetzt und teilt, bejahend urteilt oder verneinend, behauptet oder läugnet. Diese doppelte Thätigkeit entspricht genau der Seinsweise der Dinge. Die erste Thätigkeit nämlich erfaßt die Natur oder Substanz des Dinges selber, welcher gemäß es auf einer bestimmten Seinsstufe steht; die zweite aber entspricht dem wirklichen Sein des Dinges, welches sich aus der Zusammensetzung aller inneren Seinsprincipien ergiebt oder wie in den einfachen Substanzen die einfache Natur begleitet."

Es ist ja einleuchtend, daß erst kraft der Vergegenwärtigung der empfangenen Ideen ein Bejahen oder Verneinen derselben wirklich statthaben, also ein wirkliches Erkennen ermöglicht wird, demgemäß der Erkennende sagen kann,

---

[29]) In Boët. de Trin. qu. 5. art. 3. Duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est, qua componit et dividit, scilicet enunciationem negativam vel affirmativam formando: et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet; sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta, ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus.

„das ist ein Mensch" oder „das ist kein Mensch". Deshalb betont auch Thomas, daß gemäß der ersteren Thätigkeit das substantielle Wesen des Dinges erkannt wird; sie bewirkt, daß das Mittel der Erkenntnis innerhalb der Vernunft sich vorfindet, somit die Erkenntnis nach dieser Seite hin eine innerliche ist; — aber sie enthält nicht in sich die Anwendung auf das Einzelne-Wirkliche. Diese kommt erst dann von der Vernunft, nachdem diese in die thatsächliche Verbindung mit den niedrigeren Kräften eingetreten ist, wie dies die formale Trägerin der menschlichen Thätigkeit, die aus Leib und Seele zusammengesetzte und zu einer einheitlich-natürlichen Wirksamkeit berufene Substanz, erheischt.

87. Zurückweisung des ontologischen Beweises.

Es bedarf nur einiger leicht zu ziehenden Schlußfolgerungen, um nach dem Gesagten die Leerheit und Unmöglichkeit des sogenannten ontologischen Beweises zu zeigen. Derselbe besteht kurz darin, daß im Wirklichen, Einzelnen das Mögliche, Allgemeine geschaut; durch das unmittelbare Erkennen des wirklichen (göttlichen) Einzeln-Seins die Erkenntnis des Wesens, der Substanz im Geschöpfe vermittelt werde. Er stellt die ganze Erkenntnistheorie und somit auch natürlich die formelle Gotteserkenntnis auf den Kopf. Es sei der Thatbestand in wenigen Worten noch einmal vorgeführt; das Ergebnis wird dann dem Geiste gegenwärtiger sein.

Was ist der Urstoff nach Thomas: potentia pura, reines Vermögen, nichts als Möglichkeit! Dieser Begriff der Möglichkeit muß in der Philosophie wieder zu durchgreifender Geltung kommen. Thomas operiert mit demselben auf allen Seiten seiner Werke, sowohl in der Zerlegung der inneren menschlichen Erkenntnis als in der Ergründung der metaphysischen Zusammensetzung der Körper und in allem, was sich darin anschließt. Analogien, die das Verständnis einer reinen Möglichkeit erleichtern, liegen im Sichtbaren vor, wenn auch dieses Verständnis selber ein rein vernünftiges ist. Was unter-

scheidet in Rücksicht auf den Künstler den rohen Marmorblock vom Wasser? Hat etwa der erstere in seiner Natur etwas, was ihn in notwendige Beziehung setzte zum Bildhauer? Seine Natur treibt den Marmor weder dazu in einem gewöhnlichen Saale als Fußboden zu dienen noch in der Hand Michel Angelos ein „Moses" zu werden. Aber er trägt neben seinem positiven subjektiven Sein für den Künstler die passive Möglichkeit, zu einer schönen Bildsäule geformt werden zu können und diese Möglichkeit besitzt das Wasser, die Luft u. dgl. nicht. Ebenso hat für den Maler die Leinwand neben ihrem subjektiven Sein noch die Möglichkeit, allerhand Zeichnungen auf sich zu dulden. An der Existenz einer solchen unabhängigen, von der bildenden Kraft getrennten Möglichkeit kann niemand zweifeln.

Nun schließe man nach dem Rate, welchen Thomas in der Physik giebt, vom Sicht- und Greifbaren auf das einfache Sein. Man setze an die Stelle der Bildsäule, des Gemäldes das einfach bestimmte substantielle Sein, wodurch etwas eben und nur ist; dann kann die Möglichkeit dafür nur eben reines Vermögen sein. Ein solches reines Vermögen kann freilich in seiner völligen Unbestimmtheit nicht allein existieren, wohl aber existiert es in Verbindung mit der wirkenden Ursache, gleichwie das Vermögen des Marmors ein „Moses" zu werden nur in Verbindung mit der bildenden Kraft des Michel Angelo besteht. Sonach kann die reine Möglichkeit zu sein, der Urstoff, seinen Charakter der unbeschränkten Möglichkeit nur bewahren in Verbindung mit dem und mit Rücksicht auf das unbeschränkt wirkliche Sein der unendlichen Fülle.

Ist aber der Urstoff von Natur aus nur Vermögen, so kann auch, was er zu natürlicher Einheit in sich empfängt, nur wieder Vermögen, wenn auch bestimmteres Vermögen werden. Dazu kommt, daß die den Urstoff bestimmende substantielle Form wieder in sich nichts wirklich Bestehendes ist, sondern an sich nur das Vermögen hat, bestimmend einzuwirken, wie der Stoff das Vermögen besitzt, bestimmt zu

werden. Die Form des Dreiecks, des Steines, der Pflanze existiert ja an sich nicht; sie ist gar nicht denkbar ohne irgend einen Stoff. Von beiden Seiten also ist nur Vermögen da, bestimmendes von der einen, bestimmbares von der anderen. Das kann folgerichtig aus sich heraus noch nichts in der Wirklichkeit Einzelnes ergeben, sondern nur in Verbindung mit der allwirkenden Ursache. Das beste Zeichen für die Richtigkeit dieser Anschauung ist die offenkundige Thatsache, daß die Pflanze, der Stein u. dgl. in ihrer Substanz nicht das mindeste wirklich Einzelne haben, daß sie weder eine bestimmte Zeit noch einen genau bestimmten Ort noch ähnliche ganz ins Einzelne gehende Bestimmungen mit sich bringen, sondern kraft ihrer Substanz eben definiert werden, als: „möglich in mehreren zu sein" „potentia esse in pluribus" und Thomas bestimmt den Begriff der Substanz nicht anders als potestas essendi, potentia proxima ad esse.

Das kann auch in dem Falle nicht anders sein, wenn die geschöpfliche Vernunft in Betracht gezogen wird. Dieselbe ist ihrem anerkannten, allgemeinen Wesen nach „Vermögen" und zwar ein vom einzelnen Stoffe losgelöstes, für sich unabhängiges, ein geistiges Vermögen. Demnach kann auch ihr eigenster Gegenstand an und für sich nur Vermögen sein. Hätte derselbe die geringste einzelne Wirklichkeit seiner Natur nach, so wäre er, da der natürliche Gegenstand eines Vermögens mit Notwendigkeit erfaßt wird, immer erkannt, müßte er doch der Wahrheit gemäß als wirklicher erkannt werden. Dann würde aber auch, da es sich hier um die Natur, um das Wesen handelt, die Vernunft ihrem Wesen, ihrer Natur nach immer in Thätigkeit sein, sie wäre vielmehr selber ihre eigene Thätigkeit, da alles Geistige einfach und ohne Teile ist. Soll sie Vermögen bleiben, so muß ihren naturnotwendigen Gegenstand die Substanz, nämlich das unmittelbare Vermögen zu sein, bilden, wie sie selber das Vermögen zu erkennen ist und es muß dann gemäß derjenigen Substanz, zu welcher die Vernunft als Vermögen gehört und die erst eine wirklich einzelne kraft der Verbindung mit der wirkenden

Ursache ist, auch die Thätigkeit der Vernunft, d. h. der wirkliche einzelne Akt des Erkennens, beurteilt werden.

Es ist durchaus falsch, daß im Begriffe des Schönsten, Besten ꝛc., wie das der ontologische Beweis annimmt, das Wirklich-Sein sich befinde; im Gegenteil schließt jedes faßbare wirkliche Sein, wenn es bloß in seiner Substanz betrachtet wird, das Wirklich-Sein aus. Nimm den Begriff Mensch, Baum, selbst den des Wahren, Guten; nie, auch wenn du sie bis zum vollkommensten Grade denkst, gelangst du zum Merkmale „Wirklich-Sein"; sondern du bleibst immer im Möglich-Sein. Du kannst einen größeren Eroberer denken wie Alexander den Großen; einen größeren Philosophen wie Plato; sobald du nur nicht die Möglichkeit, dies wirklich zu sein, vergissest, so lange bleibst du im richtigen Geleise. Würdest du jemals daran denken, daß am Ende der Vollkommenheit das Wirklich-Sein käme, daß also das so Gedachte existieren müßte? Niemals. Denke dir das Wahre so vollkommen wie möglich, das Gute so erstrebbar wie immer möglich; es kommt von sich aus trotzdem zu keinem Wirklich-Sein.

Der Gegenstand der Vernunft-Erkenntnis ist die Substanz; die Substanz aber, das Wesen in jedem Dinge, findet sich mit ihren Eigenschaften des Allgemeinen, Notwendigen, thatsächlich nur in der Vernunft: habent esse suum tantummodo in intellectum; außen im subjektiven Sein ist sie mit diesen ihren Eigenschaften nur dem Vermögen nach. Was von ihr wirklich ist, das ist zufällig, an Zeit und Ort gebunden. Und die Vernunft soll dann in ihrem eigensten Gegenstande finden, daß er notwendig wirklich ist, daß er nämlich in seinen substantiellen Wesensmerkmalen das Wirklich-Sein trägt, während in Wahrheit alles Wirklich-Sein für den unmittelbaren Gegenstand der Vernunft zufällig ist? „Quod est, cognoscitur," sagt Thomas, und anderswo (S. th. I. qu. 86. art. 1): „Die Vernunft erkennt das Wirklich-Sein nicht immediate, sondern per quandam reflexionem, insoweit es nämlich von der Substanz durchdrungen und getragen ist."

Die Ontologisten täuschen sich! Sie wollen die geschaffene Vernunft erheben und zerstören sie; sie wollen, daß die Vernunft im Wirklichen das Mögliche erkenne und vergessen, daß dann für das Geschöpf überhaupt die Möglichkeit des Erkennens genommen ist. Wer allein kann zum unmittelbaren Gegenstande des Erkennens das Wirklich-Sein haben? Derjenige, zu dessen Wesen, zu dessen Substanz das wirkliche Sein gehört. Erkennen erstreckt sich immer auf die Substanz. Dessen Natur Wirklichkeit und zwar reine Wirklichkeit ist, der allein kann unmittelbar und muß sogar das rein Wirkliche zum Erkenntnisgegenstande haben, d. h. sich selbst; er muß sein eigenes Erkennen thatsächlich sein. Er allein erkennt im Wirklichen das Mögliche, in seiner eigenen wirkenden Kraft das, was er wirken kann. Die substantielle Grundlage des Geschaffenen jedoch ist „Möglich-Sein". Das Möglich-Sein aber kann nie aus sich heraus das Wirklich-Sein fordern. Es kann nur sein, es kann nur wirken, wenn es getragen wird von der allwirkenden Ursache.

Wenn also der geschaffene Geist die substantielle Möglichkeit in sich aufnimmt als seinen eigensten Gegenstand; wenn er das Wirkliche nur als Wirkung erkennt, inwieweit es in seiner Art wesentlich von diesem Innerlich-Möglichen getragen wird und auf Grund der allwirkenden Ursache wieder weiterer Möglichkeit sich öffnet (per quandam reflexionem, sagt Thomas); wenn endlich infolge dessen die wirkende erste Ursache in ihrem Dasein erkannt wird, so ist das eine Erkenntnis, die ganz der Natur der Dinge und dem Wesen des Schöpfers entspricht, welches letztere dann im Gegensatze zur geschöpflichen Möglichkeit nur Wirklichkeit und reine Thätigkeit ist.

88. Ursächlichkeit und Spinoza.

Was ist denn eigentlich verursacht? Nicht daß der Mensch seinem Wesen nach Vernunft besitzt; nicht daß der Stein kein Leben hat; nicht daß der Geist stofflos ist. Im allgemeinen nicht was zum begrifflichen Wesen gehört, ist ver-

ursacht, das ist vielmehr notwendig; sondern dieser einzelne Mensch, dieser einzelne Stein, dieser einzelne Geist ist verursacht und zwar gerade insoweit, als das einzelne Sein von der entsprechenden Substanz durchdrungen ist. Demzufolge kann aber auch die einzelne Substanz nur auf Grund ihrer Einzelnexistenz, also nur auf Grund ihrer eigenen Verursachung selber Ursache sein.

Damit fällt die unendliche Substanz Spinoza's mit ihren zwei Attributen der Unendlichkeit und der Ausdehnung. Ein Ding wirkt, je nachdem es ist; es ist auf Grund seiner Substanz; das Wirken also entspricht genau der Substanz. Was demnach ohne Ende in der Substanz ist, das kann auch kein begrenztes Wirken ausüben, d. h. es kann überhaupt nicht wirken außer auf Grund der ersten Ursache, welche der in ihrer Möglichkeit unbegrenzten Substanz eine Wirklichkeit, also begrenztes Sein giebt.

Spinoza hat den Urstoff des heiligen Thomas im Sinne gehabt, der allerdings unendlich ist, aber nur dem Vermögen nach, also vielmehr als ein endloser erscheint. Er hat jedoch nicht erwogen, daß, um Substanz zu sein, mit der Endelosigkeit dem Vermögen nach, in Wirklichkeit eine bestimmte, besondere, unteilbare Seinsstufe verbunden sein muß, die das Endlose zu durchdringen und zu bethätigen vermag, weil in ihr die von allem Endelosen freie Kraft der unendlichen Seinsfülle wirkt. Unendlichkeit in der wirklichen Substanz, also wirkliche, thatsächliche Unendlichkeit und Ausdehnung sind ja unvereinbare Begriffe. Die erstere ist unumschränkte Fülle, die letztere ist bedingt durch grenzenloses Bedürfnis.

Die ganze bisherige Darstellung in diesem Paragraphen läßt sich im Sinne des heiligen Thomas dahin zusammenfassen: Drei Umstände treten im vernünftigen Erkennen zweifellos hervor. 1) Vermittelst der Substanz, die mit ihren Eigenschaften der Notwendigkeit und Allgemeinheit nur in der geistigen Idee, also in der Vernunft, ein thatsächliches Sein hat, außen aber nur dem Vermögen nach existiert, erkennt die Vernunft

und zwar ist diese Substanz im Inneren des Vernunftvermögens als bildende Form gerade so, wie sie durch die natürliche Kraft der Vernunft vom stofflichen, wirklichen Einzeln-Sein losgeschält wird. 2) Trotz dieses Daseins der Substanz in der Vernunft als bildende Idee bleibt letztere nur Vermögen, wenn auch ein für den bestimmten einzelnen Erkenntnisakt vollgenügend vorbereitetes Vermögen; das thatsächliche Erkennen ergiebt sich daraus noch nicht. „Etiam postquam species intelligibiles abstraxerit" (l. c. oben), also nachdem das Wesen des Einzelnen losgeschält und als geistige Idee in die Vernunft versenkt worden ist, vermag letztere noch nicht thatsächlich zu erkennen, „non potest actu intelligere"; sie muß erst ihrer Verbindung mit der Substanz „Mensch" gemäß zu einheitlicher Thätigkeit mit den Sinnen verbunden sein: intelligit species intelligibiles in phantasmatibus. 3) Sonach erkennt auch die Vernunft in ihrem thatsächlichen Erkenntnisakt zuvörderst Petrus oder Johannes, d. h. den einzelnen Menschen als wirkliches Sein und erst dann kann sie, immer aber mit Hilfe und auf Grund dieser ersten Erkenntnis die Idee „Mensch" allein für sich zum Gegenstande ihrer Erkenntnis machen oder, wie Thomas sagt, das medium quo, die Idee, wird in zweiter Linie ebenfalls Gegenstand des Erkennens: medium quod. — Gerade also was gewirkt ist im Dinge ist die erste und vornehmste Grundlage auch für das wirkliche Erkennen der Vernunft; ohne das Gewirkte, also ohne das Einzelne, ist ein wirklich-thatsächliches Erkennen nach keiner Seite hin denkbar. Das Gewirkte aber führt unmittelbar zum Wirkenden, zur göttlichen wirkenden Kraft, die da allein die Grundlage alles Wirklichen und alles Möglichen ist. Diese drei Punkte bereiten die weitere Entwickelung, welche der vierte Beweis giebt, unmittelbar vor; doch muß zuvor noch geprüft werden, wie Thomas durchaus auf dem Boden der Väter und der kirchlichen Lehrentscheidungen, auch mit Rücksicht auf seinen dritten Beweis, unwandelbar steht.

§. 4.

Thomas und die Kirchenlehre.

89. Anselm und der ontologische Beweis.

Die Anhänger des ontologischen Beweises stützen sich zuvörderst auf Anselm und nicht selten auch auf Augustin. Mit Unrecht!

Vor Allem sei bemerkt, daß, selbst wenn der ontologische Beweis, wie ihn Anselm giebt, zugegeben würde, daraus noch gar nichts zu Gunsten des modernen Ontologismus mit seiner angebornen Idee des Unendlichen folgen würde. Denn in diesem Beweise geht Anselm davon aus, daß jemand hört von etwas „Höchstem und Größtem" und nach der Zerlegung des entsprechenden Begriffes zum Schlusse kommt, also existiert ein solches Sein in Wirklichkeit, nicht bloß im Begriffe. Die Ontologisten aber gründen ihr ganzes System auf die natürliche Anschauung des Unendlichen, welche, wie die in §. 3, Kap. 1 angeführten Texte zeigen, durch keinen von außen herrührenden Einfluß erzeugt wird, sondern eine natürliche Eigenschaft des Geistes ist.

Den sogenannten ontologischen Beweis, in welchem ohne weiteres aus dem Begriffe des denkbar Vollkommensten dessen wirkliches Dasein hervorgehen soll, hat Anselmus weder aufgestellt noch verteidigt. Der heilige Kirchenlehrer lehrt zuvörderst offenbar, daß aus den Werken und nicht vermittelst eines bloßen Vernunftbegriffes das Dasein Gottes erschlossen werde. So schreibt er ganz im Sinne der Athanasius, Gregorius von Nazianz und Augustinus (orat. adv. Gent. orat. 28. Migne tom. 2. pag. 31; de musica lib. 6. cap. 1.; div. quaest. 83. 54):[30]) „Ganz treffend kann die Seele sich selber

[30]) Anselmus: monolog. cap. 67. Aptissime ipsa anima sibimet velut speculum esse potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quem facie ad faciem videre nequit.

l. c. cap. 66. Cum igitur pateat, quia nihil de hac (divina)

ein Spiegel sein, in welchem sie das Bild dessen erforscht, welchen sie von Angesicht zu Angesicht nicht sehen kann" (monol. cap. 66). Aus den Tugenden, welche die Seele in sich selbst sieht, aus ihrer Liebe zur Wahrheit (cf. Aug. l. c.), selbst aus ihrer Wandelbarkeit kann sie emporsteigen zur Quelle alles Guten und zur unwandelbaren Wahrheit. Ebenso: „Da es also offenbar ist, daß von dieser göttlichen Natur nichts wahrgenommen und gewußt werden kann, was ihr als wesentliche, innere Eigenschaft ihrer Natur zukömmt, so kann es auch keinen Zweifel leiden, daß durch anderes zu deren Kenntniß gelangt werden muß und zwar wird etwas desto mehr zu dieser Kenntnis führen, je mehr Ähnlichkeit es mit Gott hat (monol. cap. 66) . . . . So ist also die menschliche Vernunft allein geeignet inmitten der stofflichen Geschöpfe nach Gott zu forschen und sie wird wiederum durch sich selber am besten zu diesem Zwecke ge-

---

natura possit percipi per proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat . . . Patet igitur, quia sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valeat: ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad ejus inventionem proficere queat.

Cont. Gaunilon. cap. 8. Quia omne minus bonum in tantum simile est majori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de minoribus ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud, quo nihil potest majus cogitari.

Prosl. cap. 2. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, et, quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari et in re; quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest; sed certe hoc non esse potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

langen." Endlich sagt er ganz ausdrücklich (C. Gaunilo. cap. 8): „Da jedes geringere Gut insoweit ähnlich ist einem größeren, als es eben ein Gut ist, so erscheint es für jede vernünftige Kreatur ohne Zweifel klar zu sein, daß die geringeren Güter Gelegenheit geben, die größeren wertzuschätzen und daß aus dem Guten, über welchem noch ein anderes denkbar ist, jenes Gute einigermaßen erschlossen werden kann, über welchem kein anderes Gut mehr gedacht werden kann." Wenn nun Anselmus des weiteren bemerkt (Prosl. cap. 2): „Aber jedenfalls der Thor selber, wenn er hört, was ich jetzt sage — etwas, worüber kein anderes Gut mehr denkbar ist — so versteht er, was er hört, und was er versteht, das ist in seiner Vernunft, wenn er auch nicht versteht, daß ein solches Gut in der Wirklichkeit vorhanden sei; er muß eben zugeben, daß es in seiner Vernunft sei. Aber dann kann es auch nicht allein in der Vernunft existieren, denn was in der Vernunft und in der Wirklichkeit existiert, das ist jedenfalls über dem, was bloß in der Vernunft existiert, es muß auch aus demselben Grunde notwendig in der Wirklichkeit sein" — so steht doch fest, daß diesem ganzen Denkprozesse die stoffliche Wirklichkeit zu Grunde liegt und daß die Idee von einem denkbar höchsten Gute eben in der Wirklichkeit, „in den minder oder mehr vollkommenen Gütern der Erde," ihren festen Grund und Boden besitzt. Daß also ein solch hohes Gut in der Vernunft und in der Wirklichkeit sei, dies folgt bei Anselm durchaus nicht aus dem bloßen Begriffe des denkbar Höchst-Vollkommenen, sondern aus dem Umstande, daß dieser Begriff aus den verschiedenen im Stoffe vorhandenen Graden des Vollkommenen geschöpft ist. Daraus kann doch nimmermehr der besonders von den Neuerern ausgebildete sogenannte „ontologische Beweis" hervorgehen, der aus dem bloßen Begriffe des „quo melius nihil cogitari potest" das physische Dasein dieses Gutes folgert, außer wenn eben Anselmus, wie das so oft geschieht, weitergebildet, d. h. ihm schnurstracks Widersprechendes gesagt wird. Ob der Schluß des heiligen Anselm nun angenommen

oder abgelehnt wird, ist für den vorliegenden Zweck von wenig Belang. Der Unterschied zwischen demselben und dem thomistischen dürfte sich dahin zusammenfassen lassen:

Anselm: 1) Die in der stofflichen Wirksamkeit vorhandenen Güter ergeben mit Notwendigkeit den Begriff eines höchsten Gutes; — ein solcher Begriff aber schließt das wirkliche Sein in sich ein —, also ist das höchste Gut.

Thomas: 2) Die in der stofflichen Wirklichkeit vorhandenen Geschöpfe ergeben das **Sein** einer höchsten Ursache; — eine solche höchste Ursache ist aber notwendig die höchste Vollkommenheit, das höchste Gut; also ist ein höchstes, notwendiges, allseitig vollkommenes Sein.

In beiden Schlußfolgen bilden, was hier die Hauptsache ist, die Geschöpfe die Grundlage; aus ihnen schöpft die erste ein höchstes Gut und schließt auf ein höchstes Sein; die zweite ein höchstes Sein und schließt auf ein höchstes Gut.

90. Augustin.

Ähnlich wie dem heiligen Anselm geht es dem heiligen Augustin. Er trägt in seinen unsterblichen Werken ebenfalls das Kreuz der großen Geister, daß sie sich vor kleinen, unbedeutenden und manchmal boshaften Geistern müssen weiterführen, d. h. in das gerade Gegenteil von dem verkehren lassen, was sie klar und deutlich behauptet haben. Diese erleuchteten Heroen der menschlichen Forschung erfreuen sich des Vorrechts, daß sie gern, bergehoch erhoben über den niederen Stoff, im rein geistigen Gebiete sich erholen und ihren Geist in den reinsten Freuden, der Freude an der Wahrheit, sich vergnügen lassen. So fliegt auch der Adler schnurstracks dem Sonnenlichte entgegen hoch in die Wolken und weiter in die reinen Lichtstrahlen hinein, so daß das schärfste Menschenauge vom Gipfel hoher Berge aus noch kaum ein Pünktchen am

Horizonte unterscheidet. Ist deshalb sein Nest da oben? Nein! des Adlers Horst liegt auf festem, unerschütterlichem Felsen.

Nicht waghalsig dringen jene Adler-Geister in die Höhen des Gedankens; ihre Forschung geht von einem festen, greifbaren Fundamente aus und kehrt immer wieder dahin zurück, wie erhaben auch ihr Geistesflug gewesen sein mag. Wenn nun kleinere Geister solche Adler-Stellen lesen, so möchten sie auch, hingerissen von der eigentümlichen Schönheit der Worte, die wie Feierklänge aus dem ewigen Heim klingen, alsogleich da oben in den rein geistigen Sphären sich wiegen; sie glauben es den Augustinen, Gregoren, Anselmen gleichthun zu können; aber sie vergessen, wie jene großen Geister eben deshalb so groß sind, weil sie zuerst mit aller Mühe und trotz ihrer Adlernatur, die sie nach oben zog, einen festen unerschütterlichen Hort auf harten Felsen bauten; unechte Kinder des Adlers sind sie, die große Höhe verursacht ihnen Schwindel, das ungewohnte Licht blendet sie, ihr Blick zwinkert, sie stürzen schmachvoll in die Tiefe und verderben sich und andere.

Schaue wie Augustin in den reinen Geisteshöhen sich wiegt:[31]) „Die Vernunft erkennt aus sich selber ein ewiges,

---

[31]) Aug. de lib. arbit. lib. 2. cap. 3—15. Ratio per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem et illud oportet Deum suum esse fateatur . . . . Quam ergo verae et incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter et communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti: tam sunt verae et incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti, esse veras atque manifestas, easque omnibus, qui eas intueri valent, communes ad contemplandum esse concedis . . . . . Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujuscunque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter.

Soliloqu. cap. 1. nr. 3. Deus intelligibile lumen, in quo, et

unwandelbares Sein, zugleich aber auch sich selbst als demselben untergeordnet und muß bekennen, daß dieses Sein Gott sei .... Gleichwie die Zahlen und ihre Regeln wahr und unwandelbar und, wie du selbst sagst, in ihrer Wahrheit und Unwandelbarkeit allen gegenwärtig sind, so gestehe nur zu, daß auch die Weisheit und ihre Grundsätze wahr und unwandelbar sind und allen offenbar, welche die Fähigkeit besitzen, sie zu schauen . . . Deshalb kannst du auch gar nicht leugnen, es gäbe eine unwandelbare Wahrheit, die da alles, was hier unwandelbar wahr ist, in sich enthält, und diese kann weder ich die meinige noch du die deinige nennen noch irgend ein anderer darf sie als sein Eigentum beanspruchen, sondern sie stellt sich allen, die unwandelbares Licht zu schauen vermögen, in wunderbarer Weise als geheimnisvolles und doch offenkundiges Licht dar." (Cf. de Trinit. lib. 9, c. 6 n. 9.)

Natürlich will niemand zu denen gehören, die „unwandelbares Licht nicht zu schauen vermögen"; die Ontologisten am wenigsten. Alles sehen sie alle in Gott. Augustin sagt ja doch ausdrücklich (Soliloq. c. 1. n. 3): „Gott ist das Verstandeslicht, in welchem und von welchem aus und durch

---

a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.

l. c. Conf. lect. 7. cap. 17. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sui sensus corporis exteriora annuntiaret, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam defertur judicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et adduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret, incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili praeponeret. Et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non potui.

welches im Verstande alles leuchtet, was auch immer geistigen Glanz in sich hat."

Wenn nur die Ontologisten auch ein wenig auf den am Felsen der sichtbar-stofflichen Welt befestigten Horst des Adlers Rücksicht nehmen wollten! Der Adler zeigt auf denselben doch so oft! Z. B. in den folgenden Worten (Conf. lib. 7. c. 17; lib. 9. c. 10): „So stieg ich denn auf vom Körperlichen zum Sinnlich-Wahrnehmbaren nnd von da zu meiner eigenen innerlichen (immanenten) Seele, der da die äußeren Sinne das außen befindliche künden, bis wohin auch die Tiere zu dringen vermögen und von da weiter zur denkenden, forschenden Seele, die da urteilt über das, was durch den Sinn von außen kommt — und da auch diese der Veränderlichkeit sich unterworfen sieht, findet sie, indem sie sich dem widerspruchsvollen Getümmel der Phantasiebilder entzieht, von wo das Licht kommt, das sie berührt; denn sie ruft ohne jegliches Bedenken aus: Das Unveränderliche geht dem Veränderlichen vor; . . . sie erkennt auf diese Weise das Dasein eines Unveränderlichen und kommt durch das Sichtbare zur Anerkennung des Unsichtbaren, ohne daß sie dieses letztere unwandelbar festhalten kann."

Thomas führt ebenso den Geistesflug seines Meisters auf den festen allen zugänglichen Hort zurück:[32]) „Augustin setzte

---

[32]) S. th. 1. qu. 84. art. 5. Augustinus posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur et secundum quas etiam humana anima omnia cognoscit. Cum ergo quaeritur, utrum anima in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur dupliciter cognosci. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum similitudines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea quae videntur per solem;

an die Stelle der Platonischen Ideen, nach welchen es einen „Menschen an und für sich", „ein Leben an und für sich", „ein Pferd an und für sich" gab, an denen der einzelne Stoff teilnehmen konnte, um sie sichtbar zu machen, aber nicht wie bei Aristoteles, um das Seinige zum wirklichen substantiellen Sein beizutragen, die Gründe und Urbilder aller Geschöpfe in Gott, nach welchen alles geformt und gebildet wird und nach denen auch die menschliche Seele alles zu erkennen vermag. Wenn also gesagt wird, daß die Seele alles in den ewigen Urbildern (in rationibus aeternis) erkennt, so muß darauf hingewiesen werden, daß etwas in einem anderen in doppelter Weise erkannt werden kann. Einmal wie im geschauten Gegenstande, wie z. B. im Spiegel alle die Dinge geschaut

---

et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae: Unde in Ps. 5. 6. dicitur: „Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?" Cui quaestioni respondet Psalmista dicens: „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;" quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale exiguntur in nobis species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam: ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt, quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Aug. dicit (4 de Trin. 16.): „Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quod sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum et temporum historiam quaesierunt." Quod autem Aug. non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit (lib. quaest. qu. 66. a med.) quod rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum aeternarum) esse idonea," sicut sunt animae beatorum.

werden, die sich darin abspiegeln und auf diese Weise kann die menschliche Seele im jetzigen Zustande nicht alles sehen in den ewigen Urbildern; wohl aber sehen so die Seligen im Himmel, welche Gott schauen und alles in ihm. Dann aber wird auch das eine im anderen gesehen, wie im Grunde, der das Erkennen möglich macht, indem durch denselben bewirkt wird, daß etwas erkennbar ist; wie in der Sonne geschaut wird alles, was vermittelst und auf Grund der Sonne sichtbar ist und auf diese Weise schauen wir alles in ewigen Urbildern, weil auf Grund der Ähnlichkeit mit denselben etwas erkennbar ist. Das Licht der Vernunft, welches uns innewohnt, ist ja nichts anderes als eine in uns bewirkte Ähnlichkeit mit dem unerschaffenen Lichte, in welchem alle Urbilder enthalten sind .... Diese in uns verursachte Ähnlichkeit des erkennenden Prinzips mit dem göttlichen Lichte genügt aber nicht zur Erkenntnis, sondern es sind dazu noch Ideen notwendig, die wir aus den Dingen selbst erhalten. Deshalb sagt Augustin (4 de Trin. cap. 16): War es deshalb den Philosophen möglich, in den ewigen Urbildern zu sehen oder aus denselben zu schließen, wie viele Arten von Tieren sind oder aus wie beschaffenem Samen sie entstehen, weil sie auf Grund von unzweifelhaften Beweisen behaupteten, daß alles Zeitliche durch diese ewigen Urbilder als durch seinen Urgrund bewirkt werde? Durchaus nicht! Dies lernten sie durch geschichtliches Nachforschen. Daß aber Augustin nicht verstanden hat, es werde alles so in den ewigen Urbildern oder in der unwandelbaren Wahrheit geschaut, als ob diese Urbilder oder diese Wahrheit selber irgendwie geschaut würden; das sagt er selber (83. qu. 66. a med.), wenn er behauptet, daß nicht jede Seele, sondern nur die durchaus reine und heilige, wie die der Seligen, jene Anschauung, die nämlich der rationes aeternae besitzt.

Der seraphische Lehrer drückt sich desgleichen dementsprechend aus:[33]) „Einige sagen, Gott könne nicht nur im Vaterlande,

---

[33]) Bonav. II. Sent. d. 23. art. 2. qu. 3. Quod Deus pur-

sondern auch im Stande der Unschuld und auf dem Pilgerwege vom geläuterten Geiste gesehen werden; nur im Grade dieses Schauens sei ein Unterschied, so zwar daß er im Vaterlande in voller Herrlichkeit und Klarheit geschaut werde; im Stande der Unschuld weniger vollkommen und ganz unvollkommen auf dem Pilgerwege. Diese Meinung ist aber den Aussprüchen der Heiligen geradezu entgegengesetzt."

Thomas leugnet noch ausdrücklicher dieselbe Meinung (in Boët. de Trinit. qu. 1. art. 3): „Einige behaupten, daß auch in diesem Leben das erste, was vom geschöpflichen Geiste aufgefaßt werde, Gott selber sei, als die erste Wahrheit und daß vermittelst dieser Auffassung dann die Seele das Andere schaue, — doch das ist offenbar falsch."

So hatte übrigens bereits der Areopagite geschrieben (myst. Theol. c. I.): „Es gebe auf Erden keine vollkommenere Art und Weise, Gott zu erkennen, als vermittelst der Unkenntnis, nämlich (wie bereits ein andermal bemerkt worden) vermittelst der Leugnung" ignote ascendere. Desgleichen behauptet Gregor der Große (cf. Bonav. l. c.): „Wie weit

---

gatis mentibus non solum in patria, sed etiam in statu innocentiae, et in statu viae in seipso videri habet: nec est differentia, nisi in gradu, quod clarius et perfectius in statu gloriae videbitur et minus perfecte in statu innocentiae et minime in statu naturae lapsae .... Sed haec positio ... dictis sanctorum non consonat.

S. Thomas in Boët. de Trin. qu. 1. art. 3. Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente concipitur, etiam in hac vita est ipse Deus, qui est veritas prima et per hunc per animam alia conspiciuntur ... Sed hoc aperte falsum est.

Dionys. Areop. Mystica Theol.: Excellentissimus contemplationis modus est ignote ascendere, quia nec ipse Moyses voluit Deum videre; et ideo introductus fuisse dicitur in caliginem.

Gregor. cf. Bonav. l. c. „Quantumcunque mens in contemplatione profecerit, nunquam pervenit ad contuitum Dei."

Bonav. l. c. Unde si quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non intelligendae sunt, quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur.

auch immer der geschaffene Geist in der Betrachtung vorangeht, er kann nie zum Schauen Gottes gelangen." Bonaventura führt endlich als allgemeine Regel an (II. Sent. 3. q. 6. art. 3. qu. 1. ad 6): „Wenn es also in den Vätern Stellen giebt, die da von einer Anschauung Gottes in der Zeit sprechen, so sind sie dahin zu verstehen, daß Gott nicht in seinem Wesen geschaut wird, sondern daß eine untergeordnete Wirkung zu dessen Kenntnis führt." Dabei stützt er sich auf Augustin, der da will, daß zwischen dem Geist und Gott keine andere bewirkende oder beeinflussende Ursache vermittele, sondern daß Gott allein in den Geist hineinwirke, daß letzterer aber an der Hand der Geschöpfe vom niedrigeren zum höheren emporsteige: non est medium inter Deum et mentem ratione causae efficientis et influentis, cadit tamen medium ratione manuductionis.

Dieser Lehre entsprechen auch ganz und gar die Entscheidungen der kirchlichen Autorität, die zusammengestellt sind in den resolutiones Congregationis s. Officii et Indicis de Traditionalismo, Ontologismo, Traducianismo et Duodynamismo. Es sei hier bloß der vierte Satz von den sieben erwähnt, die am 18. September 1861 vom heiligen Offizium als nicht tuto docendae verurteilt worden sind:[34]) „Die angeborene Idee Gottes als des einfachen Seins an sich schließt alle anderen Kenntnisse in sich ein, so daß wir durch dieselbe alles Sein, soweit es erkennbar ist, zu erkennen vermögen oder vielmehr implicite bereits erkennen."

---

[34]) Decretum s. officii 18. Sptbr. 1861. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Viertes Kapitel.

Beweis des Daseins Gottes aus dem Wahren, Guten und Vollkommenen.

---

§. 1.

Text des heiligen Thomas.

91. Allgemeine Charakteristik des Textes.

Weit öffnet Thomas in seinen Gottesbeweisen die Thore der Natur! Wie der Adler hoch oben in den Lüften mit scharfem Blicke die Beute auf dem Erdboden erspäht und im Augenblicke herunterstößt, um sie mit gewaltigen Fängen zu ergreifen und mit sich in die Höhe zu tragen, so etwa durchdringt der Engelsblick des Aquinaten die Tiefen des geschöpflichen Seins und, wo andere meinen könnten, es eile vor Dunkel und Ohnmacht seinem Ende zu, da gerade ergreift es dieser Geistesriese, nimmt es in die stahlfesten Fänge seines Gedankens und schwingt es mit unwiderstehlicher Kraft empor; das andere Sein blickt erstaunt auf und schickt sich freudig an, denselben Weg einzuschlagen, auf welchem die wohl scheinbar verächtlichsten, aber zugleich auch allgemeinsten Eigenschaften seiner Elemente ihm Führer sind. Was die Plato und Aristoteles mühsam und unter Thränen gesäet, das erfreut sich in Thomas hundertfältiger Frucht. Klar und ruhig fließen

da die kraftvollen Worte dahin, die ungeahntes Licht verbreiten; friedlich und ohne einen Anschein von Verwirrung strömen die geschöpflichen Wasser zusammen mit allen ihren so vielseitigen und mannigfaltigen Beziehungen; der Menschengeist aber ruft mit dem Psalmisten (Ps. 64): „O Gott, mein gewaltiger Gott, auf dich schaut meine Seele, wenn ich bei Tagesanbruche erwache; gedürstet hat meine Seele nach dir, o wie vielfach verlangt mein Fleisch nach dir.“

Es ist der Gott des Psalmisten, der geoffenbarte Gott, dessen Kenntnis die Beweise des heiligen Thomas vorbereiten. Die angeführten Worte des vierundsechzigsten Psalmes leiten den erhabenen vierten Beweis in passendster Weise ein. „Die vernunftlose Natur,“ hatte einst Augustin gesagt, „kann freilich selber Gott nicht erkennen, dafür scheint sie ihn aber gleichsam mit Gewalt bekannt machen zu wollen“ innotescere tamen velle videtur. Die innerste Grundlage der Schöpfung ist eine kaum zu erschöpfende Ohnmacht. Oder was ist denn die Beweglichkeit, die Veränderlichkeit, die innere Möglichkeit nicht zu sein anders als der beständige Ausdruck der Machtlosigkeit, des Hinsinkens zum Nichts, der allereigensten Schwäche: so zwar, daß der eine dieser Zustände immer die Bestätigung und nicht selten die innere Begründung für das natürliche Nichts des anderen in sich enthält! Und doch ist die ganze Natur auf dieser Ohnmacht aufgerichtet und selbst die erhabenen geistigen Gewalten müssen ihre Thätigkeit danach einrichten! Was ist demnach auch natürlicher, als daß zuvörderst die zu Grunde liegende Schwäche selbst und dann die auf ihr ruhenden Geschöpfe laut rufen nach dem unbeweglichen, allwaltenden, innerlich notwendigen Sein! „A finibus terrae ad te clamavi“, sagt der Psalmist (Ps. 60, 3). Wer aber soll diesen durch nichts unterbrochenen vielfältigen Ruf aus der Tiefe vor den Thron Gottes bringen? In wem sollen die Geschöpfe ihre Krone vom Haupte nehmen und sich wie ein Nichts zu den Füßen dessen werfen, dem allein „alle Ehre und aller Preis, aller Dank und alles Lob“ gebührt?

Im Geiste des Menschen vereinigt sich der Durst aller Geschöpfe und schreit nach Gott. Durst nach Gott ist das wesentliche Kennzeichen oder besser die Natur der Seele; Gott erkennen ihre natürlichste Thätigkeit. Nach Gott schreit das Fleisch, insofern es kraft der Einheit der menschlichen Natur mit dem Geiste verbunden ist, in ebenso lebendiger und mannigfaltiger aber bewußter Weise, wie draußen die Geschöpfe unbewußter Weise. Durch die Vermittelung der menschlichen Seele tritt das mehr oder minder Wahre vor die unwandelbare Wahrheit; das mehr oder minder Gute vor das allumfassende Gut; das mehr oder minder Möglich-Seiende, vor den, „der da war und ist und sein wird;" alle Stufen der Geschöpfe treten vor das Alpha und Omega. Das rastlose Verlangen nach Gott ist der Anfang des Heiles: „Mein Herz ist unruhig in mir," sagt der von Gottesliebe entzündete Kirchenvater, „bis es in dir ruht, meinem Heilande." Dieselbe Wahrheit ergeben die hier behandelten Beweise seines glänzendsten Schülers.

92. Freiheit Gottes.

Es ist eine ganz irrtümliche Meinung, wenn von der rücksichtslosen Betonung der geschöpflichen Bedürftigkeit und der daraus entspringenden Notwendigkeit zu empfangen für die Freiheit Gottes in etwa gefürchtet wird. Es sind da zwei Dinge wohl zu unterscheiden: die Notwendigkeit, welche dem Geschöpfe von Natur innewohnt rücksichtlich des Empfangens und die etwaige Notwendigkeit im Schöpfer rücksichtlich des Gebens. Die erstere ist an sich unbegrenzt, nur schrankenloses Nichts bringt das Geschöpf von Natur aus mit; — letztere existiert in Rücksicht auf das wirkliche Sein des Geschöpflichen in keiner Weise.

Allerdings kann Gott, falls er einen Menschen schaffen will, ihn nicht ohne Körper oder ohne ein Vernunftvermögen machen; aber das ist keine Notwendigkeit, die ihn nach außen zieht, und ihn etwa zwingt, überhaupt einen Menschen zu machen. Vielmehr wäre das Gegenteil nichts anderes als

eine Leugnung des schöpferischen Seins, welches, falls es die Substanz „Mensch" in der Wirklichkeit vertreten wissen will, nicht die Substanz „Nicht-Mensch" verwirklichen kann. Der Fall würde anders liegen, wenn eine derartige Substanz in ihrem Wesen ein Wirklich-Sein einschlöße, also mit derselben Notwendigkeit die wirkliche Existenz forderte, wenn auch nur für diese oder jene Zeit, wie die Substanz „Mensch" z. B. die Zusammensetzung aus Leib und Seele verlangt.

Dies ist aber so wenig der Fall, daß die Substanz eines Dinges eben nur die positive *Möglichkeit* ist, auf einer bestimmten Seinsstufe auch wirklich zu sein; somit für das ganze Ding im gesammten Umfange seines wirklichen Seins irgend welche Notwendigkeit oder irgend eine Forderung, wirklich zu sein, gegenüber dem Schöpfer jederzeit durchaus leugnet; ja daß selbst was in dieser substantiellen Möglichkeit etwa positiv ist, einzig und allein auf etwas Wirklichem, also schließlich auf dem erstwirkenden Grunde, beruht. Ist aber so die Grundlage des geschöpflichen Seins beschaffen, daß in ihr wohl die Quelle von Dürftigkeit, aber keineswegs von irgend einem Rechte gesucht werden muß, so setzt sich dies naturgemäß auch in der wirklichen Entwicklung fort; bringt doch die Substanz, wie die Sprache dies so ausgezeichnet wiedergiebt, aus sich heraus nur *Vermögen* hervor und sind doch diese *Vermögen* die unmittelbaren Träger der einzelnen Entwickelung. Jeder Grad wirklicher Entwickelung offenbart wohl die *Möglichkeit*, einen weiteren zu empfangen und zeigt so auf das Endlose im subjektiven Sein; aber er schließt auch zugleich die Ohnmacht in sich ein, irgend eine Forderung zu machen. Das substantielle Wesen, die Grundlage im Sein des Geschöpfes, bedingt zu allererst, daß das Geschöpf alles *empfangen* muß, was es haben kann und ebenso, daß es nichts mit irgendwelcher Notwendigkeit zu fordern vermag.

Dem Schöpfer allein ist es eigentümlich, nur geben, aber nicht empfangen und zwar noch dazu nur *ganz selbständig*, ohne jegliche äußere Nötigung, geben zu können. Das zeigt

doch aber gerade die volle Freiheit auf seiten des Schöpfers. Oder kann nicht der freie Künstler, wenn ihm das so gefällt, den Stoff nach den ersten rohen Formen und selbst nach den vollkommeneren liegen lassen, ohne die letzte entscheidende Form zu verleihen? Je schöner vielmehr der Stoff und je mehr derselbe bereits bearbeitet ist, desto mehr erhellt die freie Unabhängigkeit des Künstlers, wenn er trotzdem ihn verachtet und einen anderen nimmt. Gott ist nur sich selbst verpflichtet und ein Grad der Entwickelung im Geschöpflichen bedingt den anderen erst insoweit, als dies in der erstwirkenden Ursache begründet ist.

93. Die Seele und Gott.

„Wenn die Hand Gottes selbst die Seele erhebt" (Ps. 36,24), quia Dominus supponit manum suam; erst wenn Gott selber die Seele erleuchtet, daß sie sieht, „wie die Erde öde, unfruchtbar und ohne Weg und Steg ist" (Ps. 64) und „inmitten der ohnmächtigen Nacht des Irdischen im flehentlichen Gebete die Hände zum Herrn emporstreckt" (Ps. 73); erst wenn Gott selber der Seele die hilflose Schwäche des Geschaffenen zeigt, „auf daß sie so, über die Maßen arm geworden (pauper factus sum nimis), im Heiligtume erscheine;" erst dann und erst deshalb wird sie in ihrem Durste nach Gott nicht getäuscht werden: manibus meis nocte contra eum et non sum deceptus. Erst dann wird sie ihrer Natur nach wohl fallen, aber nicht zu Grunde gehen können „cum ceciderit, non collidetur; denn die von Gott verliehene Kenntnis der ungemessenen Zahl ihrer Schwächen wird die Äußerung der unermeßlichen Macht und Barmherzigkeit Gottes veranlassen.

Der Psalmist sagt somit ganz zutreffend: „Nach dir hat meine Seele gedürstet" erst dann, nachdem er den Grund davon angegeben, daß dieser Durst ein heilsamer sei. „Mit dem Anbruche des Tageslichtes der Ewigkeit in meinem Herzen wacht meine Seele auf zu dir." Den Durst der Verzweiflung, endlosen Zweifel allein kann in der Seele die Nacht des Ge-

schaffenen verbreiten, wenn letztere an sich allein betrachtet wird; sobald aber in diese Nacht ein Strahl von oben, vom ewigen Lichte, fällt, da wird die Seele aufgerichtet und sucht von Gott getrieben wieder Gott. Auch der „vielfache Durst des Fleisches", der vernunftlosen Natur, erscheint dann nicht mehr in seiner Trostlosigkeit, sondern vermehrt das Verlangen der Seele nach der Herrlichkeit Gottes: ut viderem virtutem tuam et gloriam tuam.

94. Die vierfache Ursächlichkeit.

In allen Tonarten bereits hat bis jetzt im Thomas die Natur nach Gott gerufen; von überall her ertönt das Wort des Psalmisten: „Wenn der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten die Bauleute vergebens; wenn der Herr nicht die Stadt beschützt, so mühen sich fruchtlos ab die aufgestellten Wächter." Die allgemeine Bewegung fordert eine erste und allbewegende Ursache; das gewirkte Sein erheischt eine erste und allbewirkende Ursache. Die Dinge sind nun aber auch selber, ihr Sein ist ihr wirkliches Eigentum; der formale Grund, weshalb sie dies sind und nichts anderes, ist innerhalb ihrer selbst; — doch was ist diese ihre Grundlage am Ende? Worin besteht diese Formalursache? Was bedeutet ihre innere Substanz? Nichts anderes als Möglichkeit, Vermögen. Die innere Substanz ist notwendig und alles geschöpfliche Wirklich-Sein ist zufällig; sie ist allgemein und alles geschöpfliche Wirklich-Sein ist ein einzelnes, besonderes; sie ist beständig und alles geschöpfliche Wirklich-Sein ist vorübergehend. Mehr wie alles ruft die tiefste Grundlage des Seins in ihrem ganzen Bereiche nach dem nur Wirklichen und nur Notwendigen; denn er allein ist befähigt, der wirkende Grund alles Möglichen außerhalb Seiner selbst und damit alles Notwendigen im Geschöpfe zu sein. So weit das bis jetzt gewonnene Resultat.

Die Natur ist und lebt wohl selber je nach der Art und Weise ihres Seins; aber auch wirken möchte sie. Sie

möchte durch das Gute anziehen, durch das Wahre bilden. Die Geschöpfe rufen deshalb von neuem zu Gott: „Deine Barmherzigkeit wiegt mehr als alles so vielfach gestaltete Leben“ (Ps. 64), wir möchten nun auch wirklich und in der einem jeden Wesen eigenen Weise wirken; fordern können wir es nicht, doch das Vertrauen auf deine Barmherzigkeit wird uns nicht täuschen.

Da ist Thomas jedoch mit seinem Texte, durch welchen er in tiefster und klarster Weise darlegt, wie die Güte Gottes diesen Durst befriedigt und so wieder von einer anderen Seite sich von den Geschöpfen bekannt machen läßt. Die Geschöpfe erkennen selber und werden gemäß dieser Erkenntnis auch ihrerseits wirkende Ursachen; können aber nun zugleich nachhaltiger und eindringlicher mit eigener Stimme Gott loben: „labia mea laudabunt te.“ So würde, wenn dann noch im fünften Beweise Gott als Zweckursache dargestellt worden, der Kreislauf der Natur in ihrer Offenbarung des göttlichen Seins vollendet sein.[35])

95. Text.

Der Text ist folgender: „Der vierte Weg, um zur sicheren Kenntnis des Daseins Gottes zu gelangen, geht von der Thatsache aus, daß in den Geschöpfen sich verschiedene Abstufungen des Seinsgrades vorfinden. Es wird nämlich ohne

---

[35]) Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum appropinquat diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Zweifel in den Dingen ein höherer und ein niedrigerer Grad von Güte, Wahrheit und Seinswert gefunden. Eine solche Verschiedenheit kann aber nur insoweit als möglich angenommen werden, inwieweit ein derartiger Grad mehr oder minder absteht von dem, was den entsprechenden Vorzug im unbedingt höchsten Grade besitzt; wie z. B. etwas im selben Grade warm ist, als es dem unbedingt und notwendig am meisten Warmen nahe steht. Es giebt also ein im höchsten Grade Wahres, ein ausschließlich höchstes Gut, ein schlechthin Ewiges; folgerichtig auch ein Sein, welches auf der ohne Zweifel höchsten Stufe steht. Denn was im höchsten Grade wahr ist, das ist auch im höchsten Grade Sein. Nun ist aber, was irgend eine Eigenschaft im höchsten Grade besitzt, die Ursache dieser selben Eigenschaft, insoweit sie sich in anderen Dingen vorfindet, wie z. B. das Feuer, das am meisten und unabhängig von allem warm ist, die Ursache der Wärme in allen übrigen Geschöpfen bildet. Also existiert ein höchstes Sein, das da wirkende Ursache des Seins und des Wahren und des Guten, mit einem Worte aller Vollkommenheiten ist, die sich irgendwie oder irgendwo vorfinden."

§. 2.

Zerlegung und Erläuterung des Textes.

96. Einwürfe.

Schließt dieser Beweis? Wenn er schließt, dann erscheint er überflüssig, denn bereits im zweiten Beweise ist eine allbewirkende, unabhängige Ursache das Ergebnis des Denkprozesses. Hier aber heißt es am Ende nur: „Also giebt es ein Sein, welches die Ursache alles anderen Seins ist."

Es scheint jedoch vielmehr, daß ein folgerichtiger Schluß gar nicht erzielt worden ist. Jedenfalls nämlich kann der ganze Beweis auf folgende einfache Sätze zurückgeführt werden:

Ein „Mehr" oder „Minder" in irgend einer Vollkommenheit setzt ein „Meist" voraus;

Das „Meist“ aber ist die wirkende Ursache des „Mehr“ oder „Minder“.

Also wo ein „Mehr“ oder „Minder“ vorhanden ist, da ist ein „Meist“ die wirkende Ursache.

Daraus folgert nun Thomas unmittelbar die Existenz Gottes; denn:

Es existiert thatsächlich ein „Mehr“ oder „Minder“ im Sein, im Wahren und im Guten;

Jedes „Mehr“ oder „Minder“ verlangt ein „Meist“ als wirkende Ursache;

Folglich giebt es ein unbedingt höchstes Sein, ein unbedingt höchstes Wahre und ein höchstes Gut, was Gott genannt wird.

Sind aber diese Vordersätze so unumstößlich wahr? Giebt es im Geschlechte „Mensch“ einen unbedingt größten Menschen? Oder soll gar Gott der größte Mensch, das größte Wasser, der größte Baum sein? Ist denn der andere Grundsatz wahr, nach welchem das „Meist“ der wirkende Grund des „Mehr“ und „Minder“ wäre? Ist nicht vielmehr der größte Machthaber z. B. die Ursache, daß andere, soweit es an ihm liegt, gar nicht existieren?

97. Beweiskraft des vierten Beweises.

Trotzdem muß gesagt werden, daß dieser Beweis sowohl in Verbindung mit den anderen deren souveräne Gewalt vermehrt als auch für sich allein geeignet ist, mit metaphysischer Gewißheit das Dasein Gottes zu erhärten und die Trennung des göttlichen Wesens von dem des Geschöpflichen mit offenbarer Notwendigkeit darzuthun. Die Auseinandersetzung der zwei im Beweise angewandten Principien wird dies zeigen. Das erste lautet so: „Wer in einer beliebigen Seinsart am vollkommensten deren Eigenschaften besitzt, der ist die Ursache von allem anderen, soweit es an dieser Seinsart teilnimmt“: quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. Das zweite ist folgen-

des: „Was nur zufällig an einer Vollkommenheit Anteil hat, das muß auf ein anderes Sein als auf seine wirkende Ursache zurückgeführt werden, welches die entsprechende Vollkommenheit seinem Wesen nach besitzt“: quod est per participationem tale reducitur ad illud quod est per essentiam tale.

98. Der erste dieser beiden Grundsätze.

Wenn im ersten dieser beiden Grundsätze gesagt ist: „am vollkommensten,“ so ist dies im strengsten Sinne des Wortes zu verstehen, so nämlich, daß in der betreffenden Gattung nichts Vollkommeneres denkbar ist. Dies läßt aber nur ein einziger Fall zu; es ist derjenige, in welchem die in Rede stehende Vollkommenheit oder Eigenschaft das Wesen des subjektiven Seins bildet oder notwendig zum Wesen gehört. Dann allein, dann aber auch notwendiger Weise hat dieselbe Eigenschaft, in welchem andern Sein auch immer sie sich vorfindet, im Verhältnisse zu diesem Sein, dessen Wesen sie angehört, einen geringeren Grad und geht von demselben als von seiner wirkenden Ursache aus.

Oder kann es etwas Menschlicheres geben, als den Menschen? Gewiß nicht, vielmehr steht, was sonst auch immer „menschlich“ genannt wird, soweit das Prädikat „menschlich“ reicht, in einer ähnlichen Beziehung zum Menschen, wie die Wirkung zur Ursache.

Thomas bezeichnet nach seiner Gewohnheit durch ein Beispiel sehr deutlich, wie er das erwähnte Princip verstanden wissen will. Wo ist die Ursache der Wärme zu suchen? Da, wo dieselbe „am meisten“ herrscht. Warum ist sie im Feuer „am meisten“? Weil sie zum Wesen des Feuers gehört. Der Natur des Feuers ist es eigen, warm zu sein. Es kann ohne Wärme gar nicht in der Wirklichkeit existieren, was vom Zimmer, vom Wasser, vom Eisen u. dgl. nicht gesagt werden kann. Dann muß aber auch mit metaphysischer Notwendigkeit die Wärme, welche diese Dinge etwa besitzen,

bewirkt werden durch die Wärme des Feuers, da ja, wie bereits im dritten Beweise hervorgehoben worden, „was sein kann oder auch nicht sein kann, bisweilen nicht ist," somit auf dasjenige als auf den wirkenden Grund zurückgeführt werden muß, was eben dasselbe notwendig, also wesentlich, ist und nicht anders sein kann. Das Zimmer, das Eisen, das Holz u. dgl. können warm sein und auch nicht warm sein, ohne das eigene Wesen zu verlieren; sie sind auch deshalb manchmal nicht warm. — Folglich haben diese Dinge nicht innerhalb ihrer selbst, d. h. nicht in ihrem Wesen, als der Quelle des Notwendigen, den Grund der Wärme, sonst müßte ihnen dieser Zustand immer zukommen; sie müssen vielmehr von außen die Wärme erhalten und zwar in demselben Grade als der Einfluß jenes Seins auf sie gerichtet ist, welches seinem innersten Wesen nach, also notwendig und ungemessen, warm ist: nämlich der Einfluß des Feuers. Mit anderen Worten: Rücksichtlich der Seinsart „Wärme" ist überall in den Dingen, in denen Wärme ist, das Feuer der wirkende Grund.

Thomas erklärt dies lichtvoll in der Metaphysik:[36])

---

[36]) In Metaph. 2. lect. 2. Unumquodque inter alia maxime dicitur, ex quo causatur in aliis aliquid univoce praedicatum de eis; sicut ignis est causa caloris in elementatis. Unde, cum calor univoce dicatur de igne et de elementatis corporibus, sequitur quod ignis sit calidissimus. Facit autem mentionem de univocatione, quia quandoque contingit, quod effectus non pervenit ad similitudinem causae secundum eandem rationem speciei, propter excellentiam ipsius causae. Sicut sol est causa caloris in istis inferioribus: non tamen inferiora corpora possunt recipere impressionem solis aut aliorum corporum caelestium secundum eandem rationem speciei, cum non communicent in materia. Et propter hoc non dicimus, solem esse calidissimum sicut ignem, sed dicimus solem esse aliquid amplius quam calidissimum. Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione

„Jenes Sein besitzt im Vergleiche zu anderm Sein eine Vollkommenheit schlechthin, d. h. ohne Grenzen oder „am meisten", durch welches die wesentlich gleiche Vollkommenheit im anderen Sein verursacht wird; wie z. B. für alles Irdische das Feuer die Ursache der Wärme ist. Das Feuer hat also unter allen irdischen Seinsarten die Wärme im unbedingt höchsten Grade, schließt sie vielmehr in seinem Wesen ein, denn der Natur nach ist es die gleiche Wärme, welche im Feuer und in allem übrigen

---

communi, sequitur quod illud, quod sit posterioribus causa, ut sint vera, sit verissimum. Ex quo ulterius concluditur quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est, esse verissima. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia non sunt quandoque vera et quandoque non, et per hoc transscendunt in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo quia nihil est eis causa et ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transscendunt in veritate et entitate corpora caelestia, quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit. Et hoc necessarium: quia necesse est, ut omnia composita et participantia reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas. Omnia autem entia corporalia sunt entia in actu, in quantum participant aliquas formas. Unde necesse est substantiam separatam, quae est forma per suam essentiam, principium corporalis substantiae esse. Si ergo huic deductioni adjungamus, quod philosophia prima considerat primas causas, sequitur, ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis . . . Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur, quod unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea, quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae (cf. cap. III. §. 3) existimationis, quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente ut dicetur in sexto hujus.

irdischen Sein sich vorfindet." Der Volksausdruck bestätigt hier, wie so oft in anderen Fällen, die thomistische Lehre: Warm wie Feuer, kalt wie Wasser, heißt es, um jenes Sein als höchstes Muster zu bezeichnen, zu dessen Wesens-Substanz die betreffende Eigenschaft gehört.

Doch Thomas geht noch weiter. Offenbar wird eine solche Eigenschaft in den bis jetzt angeführten Beispielen von den verschiedenen Seinsarten in der Weise ausgesagt, daß sie ihrem Begriffe nach (univoce) gleichermaßen in allen diesen Seinsarten vorhanden ist; wohnt doch dem Begriffe nach wesentlich dieselbe Wärme dem Zimmer inne und dem Feuer. Nun aber ist nicht selten die Ursache, zu deren Wesen die betreffende Eigenschaft gehört, so erhaben und im Besitze einer solchen Seinsfülle, daß diese Eigenschaft, welche sie mit anderm Sein gemeinsam hat, nicht ihrem Wesen und somit nicht ihrem Begriffe nach sich in derselben vorfindet, sondern daß nur der wirkenden Kraft nach sie von der Ursache ausgesagt werden kann. So wird z. B. sowohl von der geistigen Idee des Michel-Angelo als auch vom betreffenden geformten Marmor der „Moses" ausgesagt; aber nur mit Rücksicht auf die wirkende Kraft der genannten Idee, nicht dem Wesen nach ist diese Gemeinsamkeit vorhanden.

Deshalb fügt zu dem oben Gesagten Thomas fein hinzu: „Manchmal aber gelangt eine Wirkung nicht zu einer derartigen Ähnlichkeit mit der wirkenden Ursache, daß derselbe Gattungsbegriff sowohl dieser als jener zukommen könnte und zwar hat dies seinen Grund in der Erhabenheit der bezüglichen Ursache. Die Sonne z. B. ist offenbar die Ursache der Wärme hier auf Erden, aber sie ist in ihrem inneren Wesen nach so erhaben, daß die irdischen Körper den Eindruck von ihr, sowie auch von den anderen Himmelskörpern nicht in derjenigen Höhe und Vollkommenheit aufnehmen können, wie sie in diesen letzteren vorhanden ist; da ja die Substanz derselben einer völlig verschiedenen bei weitem erhabeneren Gattungsart angehört als die der irdischen. Während nämlich bei der irdischen Substanz

der Stoff bald dieser bald jener Wesensform dient und sonach substantiell bald dieses bald jenes ist, also das Entstehen und Vergehen bedingt, ist der Stoff der Himmelskörper nicht nur an sich unzerstörbar, sondern auch von der wesentlichen substantiellen Verbindung mit der bestimmten Sternform nicht zu trennen; denn noch niemand hat beobachten können, daß der eine Stern aus dem anderen, aus dem Saturn z. B. ein Jupiter wird oder umgekehrt. Da nun aber der Stoff zur Substanz und demgemäß zum begrifflichen Wesen der Dinge gehört, so werden bei der Verschiedenheit der Natur des beiderseitigen Stoffes die Wirkungen von Seiten der Himmelskörper nicht dem Begriffe oder dem Wesen nach der Ursache ähnlich sein, soweit diese Wirkungen mit dem wandelbaren irdischen Stoffe zur innigsten, natürlichen Gattungs-Einheit verbunden erscheinen, sondern sie werden in den Himmelskörpern in wesentlich erhabenerer Weise vorhanden sein; nicht eine praedicatio univoca, sondern eine praedicatio aequivoca wird statthaben. Deshalb sagen wir auch nicht, die Sonne sei schlechthin „am meisten" warm, wie beim Feuer im Bereiche des Irdischen, sondern sie sei mehr als „am meisten" warm, insofern sie das „am meisten" warm des Feuers verursacht. Ihre Wärme steht nicht etwa noch einige Grade höher als die des Feuers, des „am meisten" warmen; sondern sie ist außerhalb des Begriffes und des Wesens der Wärme, wie dieses im Bereiche des Irdisch-Stofflichen verstanden wird, wo das Feuer nur im veränderlichen Stoffe vorhanden ist."

Da stürmt wieder Thomas mit Riesenschritten zum Unendlichen! Kann es denn ein schlechthin „Meistes" im Stoffe geben? Nein, nur beziehungsweise ist dies möglich. Aller Stoff ist beweglich und was derselbe an Vollkommenheit gewinnt, das gewinnt er vermittelst der Bewegung. Die Bewegung kennt aber ihrem Begriffe nach innerhalb ihrer selbst keinen unbedingten Anfang und kein Ende, sie hat nach der markigen Ausdrucksweise des Thomas kein primum in sich; sie bedarf, um zu sein, einer von außen her bewegenden Kraft, die natür-

lich größer sein muß als ihre eigene. Das schlechthin „Höchste" und „Meiste" also kann in keiner Weise stofflich oder seiner Natur nach, wenn auch nur im Wirken, an den Stoff gebunden gedacht werden; es darf nur Kraft, nur reine Kraft sein. Dann erst, wenn eine solche Ursache, nämlich „ein schlechthin Meistes" existiert, ist das Dasein einer wirklichen stofflichen Vollkommenheit, die immer irgendwie ein „Mehr" oder „Minder" einschließen muß, möglich gemacht. Doch der ganze Glanz der Schlußfolge ergiebt sich erst nach der Veranschaulichung des an zweiter Stelle erwähnten Princips.

99. Das zweite Princip.

Es folgt so unmittelbar aus dem ersten, daß es gewissermaßen eine Umschreibung desselben genannt werden kann. Ist das Eisen warm? Dann besitzt es diese Eigenschaft nicht kraft seines natürlichen inneren Wesens; denn es kann unbeschadet seiner Natur auch kalt sein. Nicht weil es Eisen ist, hat es die Wärme, also nicht von innen heraus; sondern dieselbe *fällt* ihm von außen her zu, es ist für das Eisen eine *zufällige* Eigenschaft. Von woher *fällt* sie ihm zu diese Eigenschaft? Natürlich in letzter Linie von daher, wo die Wärme zum inneren notwendigen Wesen gehört, ohne welches das entsprechende subjektive Sein nicht bestehen kann. Das Eisen ist warm per participationem, durch die Teilnahme, an der wirkenden Kraft eines anderen Seins, welches per essentiam, kraft seines inneren Wesens, warm ist. Wo aber einmal die betreffende Eigenschaft aus dem *Wesen* und der *Natur* des Dinges herkömmt, da kann nicht mehr von dem „Nehmen eines Teiles", von einer Teilnahme, participatio, die Rede sein; denn sie ist daselbst wesentlich unbegrenzt, Quelle der ähnlichen Vollkommenheit in allem übrigen Sein, wie viel und mannigfach dasselbe auch erscheine. Das Feuer hat seinem *Wesen* nach Wärme; sobald es ist, ist es auch warm. — Mögen noch so viele Dinge an der Wirkung derselben teilnehmen, also per participationem warm sein,

so bleibt deshalb das Feuer nicht weniger warm. Das Wasser ist seinem Wesen nach kalt und nimmer wird in demselben, wie vieles auch in und vermittelst desselben an der Kälte teilnimmt, diese Eigenschaft dadurch vermehrt oder vermindert; erst muß die Natur des Wassers zu Grunde gehen, ehe seine Kälte aufhört. Und so in Ähnlichem. Immer weist das, was bloß zufällig eine Eigenschaft besitzt, auf jenes, was dieselbe Eigenschaft seinem Wesen gemäß in Anspruch nimmt; denn nur daher, wo die Quelle unerschöpflich ist, kann die beliebige Teilnahme fließen. Das Zufällige nur ist nach allen Seiten hin begrenzt; das Wesen an sich ist ohne Ende, allgemein.

Wodurch wird aber das Maß dieser Teilnahme bestimmt? Einerseits durch die natürlichen Verhältnisse jenes Seins, welches teilnimmt, also die Wirkung des anderen Seins in sich empfängt; wie der Krug das Maß des Wassers ist, welches in denselben gegossen wird; — andererseits durch die subjektive Beschaffenheit des Seins der wirkenden Ursache.

Denn wenn eben gesagt worden ist, die betreffende Vollkommenheit sei da, wo sie zum natürlichen Wesen gehöre, unbegrenzt, so gilt das selbstverständlich von derselben nur in ihrem Verhältnisse zum inneren Wesen desselben Dinges, welches, als wesentlich allgemeines und notwendiges, kein Maß für die ihm als Wesenheit zukommenden Vollkommenheiten enthält: das Wesen des Feuers bietet jedenfalls der Wärme keine Schranken. Dieses Wesen aber kann nicht wirken, ohne wirklich zu sein; um jedoch wirklich zu sein, bedarf es des begrenzenden Einflusses einer wirkenden Ursache.

Dieses wirkliche Sein nun ist allem Geschöpflichen zufällig; kein Geschöpf hat es aus seinem Wesen, wäre ein solches doch dann notwendig unbegrenzt; es würde heute nicht mehr und nicht weniger sein, wie es gestern war oder morgen sein wird. Alles und jedes wirkliche Sein wird von außen gegeben. Das Geschaffene besitzt die Vollkommenheit des wirklichen Seins, also die Quelle seiner Bewegung und seiner

Thätigkeit, kraft Teilnahme, per participationem. Woran schließlich? An der Wirkung eines Seins, das mit Notwendigkeit, seinem ganzen Wesen nach, Wirklichkeit ist und sonach, da außer ihm nichts von sich aus wirklich oder auch nur möglich ist, allein in sich und aus sich das Maß und die Grenzen jedem Gliede der Schöpfung vorschreibt. Gott ist unbegrenzt und unverändert Sein, wie das Feuer unbegrenzt und unverändert warm ist.

Wer könnte an dieser Schlußfolge rütteln?! Sind die Dinge wirklich? Wenn nicht, dann wäre auch das Feuer nicht warm, das Wasser nicht kalt, das Eisen nicht hart; das wirkliche Sein des Wesens setzen alle diese Eigenschaften voraus, um sich geltend machen zu können. Ist denn aber in jedem Dinge alles gleichermaßen wirklich? Nimmermehr, beständige Entwickelung herrscht vielmehr; das eine ist mehr, das andere weniger und dasselbe Subjekt besitzt heute ein anderes wirkliches Sein als gestern. Folglich kommt dieses „Mehr" und „Minder" von einem „Meist". Nur jenes Sein kann „am meisten" sein, welches seinem Wesen nach, also von sich aus, unbegrenzt ist, das da nur Sein ist und dieses Sein allein kann dann den wirkenden Grund bilden für jenes Sein, welches zufällig ist, nämlich sein kann oder auch nicht sein kann, demnach auch manchmal nicht ist, „das da ist per participationem."

Die Natur dieses Beweises weist ganz von selbst auf die volle Selbständigkeit des inneren Wesens Gottes hin; sie könnte ohne die Trennung des Schöpfers vom Geschöpflichen gar nicht bestehen: Oder nimmt denn etwa das erwärmte Zimmer am Wesen, an der Natur des Feuers teil? Ist dasselbe dadurch Feuer, daß es warm ist? Im Gegenteil. Es könnte gar nicht warm werden, wenn nicht ein Sein existierte, das dem Wesen nach, also zufolge innerer Notwendigkeit Wärme hat, und demnach eben auf Grund dessen, daß sein Wesen ein anderes, völlig verschiedenes ist, durch seine wirkende Kraft Wärme mitteilt. Ist denn der erleuchtete Saal Licht? Keines-

wegs. Er verlangt vielmehr, daß seine Natur völlig getrennt sei von der des Lichtes, sonst könnte auch eine Erleuchtung gar nicht ausgesagt werden. Alles Sein ist auf Grund der Teilnahme an der Wirkung jenes Seins, was notwendig und wesentlich nur Sein ist. Da ist die wesentliche Trennung des schöpferischen und geschöpflichen Seins sowie ihre gegenseitige Beziehung als wirkende Ursache und Wirkung klar wie in keinem Beweise ausgesprochen.

Das ist aber für Thomas noch nicht genug. Er muß noch jene geschöpflichen Vollkommenheiten, welche am meisten dazu gemißbraucht werden, um die unendliche Fülle des schöpferischen Seins zum Staube der Erde herabzuziehen, gerade zu besonderen Werkzeugen der Ehre Gottes machen; jene nämlich die ihrem reinen Begriffe nach auch vom Schöpfer gelten. Sie sind zusammengefaßt im „Wahren" und im „Guten" und werden bei Thomas nur die geschöpfliche Offenbarung des Mangels ohne Ende, welchen jedes Geschöpf aus dem Nichts mitgebracht hat und der dem stofflichen Geschöpfe vor allem als materia prima zu Grunde liegt. Thomas tritt in das Innere der geistigen selbständigen Vermögen ein; nicht mehr das Stoffliche: „was wir sehen" (videmus aliqua moveri etc.) ist der Gegenstand seines geistigen Bildens, sondern der geschaffene Geist selber.

100. Das Wahre.

Was ist wahr? Was währt. Was thut die Wahrheit in den Dingen? Sie bewirkt, daß sie währen und nur so lange währen sie, als sie wahr sind. Wo ist nun in den Dingen das währende Element? Ist es das Wirklich-Sein? Das ist zufällig: „Heute blüht die Blume des Feldes und morgen wird sie verdorrt in das Feuer geworfen," sagt der Prophet in schneidiger Schärfe von der Wirklichkeit. Ewiger Wechsel und unaufhörliche Veränderung bezeichnen die stoffliche Kreatur und doch soll sie wahr sein, sie soll währen!

Oder ist die innere Substanz das Element, welche das

Währen begründet? Allerdings bleibt sie inmitten des beständigen Wechsels am wirklichen Sein des Dinges immer dieselbe und giebt so dem einzelnen Dinge einen gewissen Halt. Aber diese Substanz kann entweder als wirklich aufgefaßt werden — und dann ist ihr subjektiv-wirkliches Sein beständigem Wechsel unterworfen „nunquam in eodem statu permanet" sagt Job (14, 2) — oder sie wird als losgeschält von aller Wirklichkeit angesehen — und dann ist nicht geholfen, denn sie ist an und für sich nur ein Möglich-Sein, das unter allen möglichen Umständen existieren kann; die Wahrheit aber geht auf das einzelne Ding, wie es ist, unter den Beschränkungen von Zeit, Ort, Maß, Gewicht ꝛc. „quod est cognoscitur" sagt Thomas.

101. **Die Wahrheit in den Dingen** (S. th. 2—2. qu. 109. art. 1. de verit. qu. 1. art. 1).

Thomas bestimmt mit einschneidendster Schärfe den Begriff „wahr" und den Anteil, den die einzelnen Seinskreise daran haben; da wird nimmer etwas hinwegzunehmen oder hinzuzuthun sein. „Die Wahrheit ist begründet in der Sache; aber zu ihrem vollen Wesen gelangt sie erst infolge der Thätigkeit der Seele" fundatur in re, sed ratio ejus completur per actionem animae. Und damit keinem Zweifel Raum gelassen werde, wie diese Begründung in der Sache zu denken sei, bestimmt er weiter: „Die Wahrheit hat ihren Grund mehr im wirklichen Sein als im Gattungswesen"; mehr in esse rei als in essentia rei (de Verit. qu. 1. art 5 ad 18^{m} et 19^{m}. S. th. 2. 2. qu. 109, art. 1).

Was Thomas damit sagen will, leuchtet alsbald einem jeden ein, der sich erinnert, in welchem Verhältnisse das Wesen eines Dinges zu dessen wirklichem Sein steht. Nicht das wirkliche Sein allein kann das Wahre begründen und auch nicht das Wesen, insofern es abgelöst ist vom wirklichen Sein, sondern letzteres, das Wesen, gerade insoweit es im einzelnen wirklichen Dinge bewirkt, daß dieses zu einem bestimmten

Seinsgrade gehört und nicht zu einem andern. Der innere formale Seinsgrund ist der Grund des Wahren, inwieweit er im wirklichen Sein bestimmend bildet und formt. Daß das einzelne Sein diesem inneren substantiellen Formalgrunde gemäß ist und wirkt, das ist das Wahre in der Sache; darin gründet das volle Wesen des Wahren; wohlgemerkt: es gründet darin nur Ein Beispiel.

Die eigentliche Substanz oder das Wesen des Goldes ist nicht sichtbar. Wenn aber das einzelne wirkliche Sein mit seiner Farbe, Gestalt u. dgl. genau so einwirkt, wie es der Substanz des Goldes angemessen ist; dann liegt der positive und unabhängige Grund für das betreffende Wahre außen in der Sache vor. Wirken die einzelnen Eigenschaften auf den ersten Blick, etwa wie die des Goldes, ohne daß thatsächlich die entsprechende Substanz zu Grunde liegt oder umgekehrt; so ist von außen her der Grund zum „Währen" dieser Eindrücke, also die Begründung der Wahrheit, nicht gegeben, ebensowenig wie der Mensch auf die Dauer scheinen kann, was er nicht ist.

102. Das Wahre in der Vernunft.

Warum ist dann aber die Gleichförmigkeit des wirklichen einzelnen Seins mit dem inneren Vermögen der Substanz insoweit sie sich außen im subjektiven Sein vorfindet, nicht die ganze Wahrheit? Warum nur das fundamentum „fundatur in re?" Zur Beantwortung dieser Frage muß berücksichtigt werden, wie die substantielle Wesensform nicht als solche, nämlich nicht in ihrer Allgemeinheit und inneren Notwendigkeit, ein entsprechendes einzelnes Wirklich-Sein subjektiv besitzt, sondern eben nur ihr Vermögen vermittelst des mit ihr verbundenen wirklichen Sein offenbart, ein Vermögen, das an und für sich an keinen Ort, an keine Zeit, sowie an keinerlei ähnliche im einzelnen bestimmte Umstände gebunden ist. Was im Dinge „Substanz" genannt wird — es ist dieser Satz einmal die Lebens-Essenz der Philosophie des heiligen Thomas

und im allgemeinen aller gesunden Philosophie — was im einzelnen Dinge „Substanz" genannt wird, ist vielmehr Vermögen, das wirkliche Sein zu tragen, als selber wirkliches Sein. Das Wahre aber besteht darin, daß es in Wirklichkeit erscheint, wie das Einzelne von der allgemeinen Gattungsart durchdrungen wird. Die Substanz muß mit ihrer Allgemeinheit sich thatsächlich geltend machen; sie muß als „wahre" ihre Losgelöstheit von allem Einzelnen thatsächlich zeigen, aber dabei zugleich offenbar kundthun, wie sie nichts einzelnes im Bereiche ihrer Art von sich ausschließt. Die Substanz soll nicht bloß dem Vermögen nach, sondern wirklich erscheinen mit ihren leitenden Charaktereigentümlichkeiten, ihrer Herrschaft über den Stoff und ihrer Erhabenheit über Zeit und Ort.

Erst dann strahlt das Feldherrntalent in vollem Glanze, wenn der Feldherr, mag auch immerhin sein Heer stets auf einem im einzelnen ganz bestimmten Platze und unter besonderen Verhältnissen aufgestellt sein, doch zu zeigen vermag, er vielmehr sei Meister über die äußeren Umstände und wisse sie, wie gestaltet sie auch immer seien, sich dienstbar zu machen, als daß nur die günstigen äußeren Verhältnisse die vornehmste Ursache seiner Erfolge bilden. Dann wird auch sein Talent sich immer bewähren und sein Ruhm unsterblich sein. Die Substanz gleicht einem solchen genialen Feldherrn. Sie verleiht den einzelnen Dingen das Währen, die Dauer, weil sie das Vermögen hat, die einzelnen äußeren Umstände sich dienstbar zu machen und so dem stofflich-wirklichen Sein ihren Stempel aufzudrücken, nicht aber sich von diesem einen solchen aufdrücken zu lassen.

Eben diese Kraft ist nun in der stofflichen Wirklichkeit nur dem Vermögen nach. Die Substanz „Mensch" in Adam hatte nur das Vermögen, auch sechstausend Jahre nachher sich im einzelnen Sein bestimmend vorzufinden; sie umfaßte nicht in Wirklichkeit diese Zeit und die etwa noch folgende. Im einzelnen Menschen, der zu Paris lebt, hat die Substanz „Mensch" nur das Vermögen, auch in Mexiko das einzelne

Sein zu einem menschlichen zu machen. Nur das innere Wesensvermögen, welches den Menschen zum Menschen macht, war in Alexander dem Großen ein- und dasselbe wie in Napoleon I. Nur aber was eine Einzelnexistenz hat und sonach nach Zeit und Ort bestimmt ist, hat wirkliches Sein. Die Substanz als solche ist also nicht subjektiv-wirklich, außer inwieweit sie als Vermögen im Wirklichen aufgefaßt wird.

Wie aber soll sie auftreten als wirkliche, wenn sie es als Substanz nicht ist? Wie soll sie zeigen, daß sie an sich frei und ungebunden ist, wenn sie im Stoffe nur als eine an zahllose Einzelnheiten gebundene erscheint? Wie soll die innere Substanz das wirkliche Sein durchdringen und es zu einer bestimmten Seinsstufe erheben, wenn sie selber nur Vermögen ist. Da zeigt sich erst die ganze Bedeutung des vierten Beweises.

Thomas sagt, daß das Wesen der Wahrheit erst voll werde (completur) durch die Thätigkeit der Seele. Gerade was außen nur Vermögen war (fundamentum in re, fundatur in re), gewinnt innerhalb der Vernunft und vermittelst der vernünftigen Thätigkeit wirkliches Sein; in der Vernunft erscheint erst das substantielle Wesen in seiner Beziehung zum allgemeinen, in seiner Erhabenheit über Zeit und Ort, in seiner wirksamen Kraft zu bilden und zu formen. Nur von der Vernunft aus kann es das Einzelne leiten und selbständig wirken, denn erst da wird es wirklich und nur in Verbindung mit ihr hat es wirkende Kraft.

In Verbindung mit der schöpferischen oder der geschöpflichen? Was wahr ist währt, und der da die Wahrheit selber seinem Wesen nach ist, währt in Ewigkeit und nur Er kann das Währen im anderen verursachen. Was sagt Thomas dazu?

103. Das formelle Wahre in Gott und in der geschöpflichen Vernunft.

Kurz läßt sich seine diesbezügliche Lehre in den Worten zusammenfassen: Die Dinge sind, weil sie wahr sind;

diese Formel drückt das Verhältnis aus, in welchem die Wahrheit in den Dingen zur schöpferischen Vernunft steht. Die Dinge sind wahr, weil sie sind; diese Formel ist der Ausdruck des Verhältnisses der Wahrheit in den Dingen zur geschöpflichen Vernunft. Von diesem letzteren sagt Thomas:[37]) „Die Dinge werden wahr genannt im Vergleiche zu unserem Verstande als wirksame Ursache, insoweit sie nämlich geeignet sind, in demselben eine ihrem wirklichen Bestande gemäße Idee zu bewirken." In der menschlichen Seele also rufen die äußeren Dinge den entsprechenden Begriff hervor und die Kraft der Seele vollendet den Begriff, indem sie das, was vermittelst des wirklichen einzelnen Seins, also auf Grund der wirkenden Ursache als substantielles Vermögen wirken konnte, in seiner eigenen Wirklichkeit, als wirklichen allgemeinen Gattungsbegriff zeigt. Die Auffassung der geschöpflichen Vernunft stützt sich demgemäß in ihrer Gleichförmigkeit mit dem äußeren subjektiven Sein auf das Wirkliche, was außen ist; beziehungsweise auf die bewirkende Ursache. Der Schluß ist selbstverständlich: die Dinge müssen wahr sein, insoweit die das Wirklich-Einzelne bewirkende Ursache gemäß dem substantiellen inneren Vermögen desselben wirkt; mit anderen Worten: insoweit dieselben der göttlichen Vernunft entsprechen.

So sagt Thomas (S. th. 1. qu. 16. art. 6; de Verit. qu. 1. 4. 5. 8): „Alle Dinge sind wahr kraft einer einzigen

---

[37]) In Periherm. 1. lect. 3. medio. Res comparantur ad intellectum sicut ea, quorum intellectus (ideae) sunt similitudines. Considerandum autem, quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter; uno modo sicut mensura ad mensuratum et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum. Et ideo intellectus dicitur verus, secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re.

S. th. 1. qu. 16. art. 6. Si loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quem omnes res denominantur verae.

Wahrheit, nämlich der Gottes, insoweit diese die wirkende Ursache alles Seins ist und sonach die Ideen Gottes auch die Exemplare für alles Sein sind," das ist klar. Gott kann nicht anders wirken als gemäß seinen Ideen. Die substantielle Wesenheit des Geschöpflichen aber ist eben die Idee Gottes, insofern sie das Vermögen hat, auch für beschränktes, wirkliches, stoffliches Sein den inneren Seinsgrund zu bilden; also soweit sie das Vermögen hat, als einzelne Idee unter der wirkenden Macht Gottes zu stehen. Die Wahrheit ist immer Gleichförmigkeit (adaequatio intellectus et rei, S. th. 1. qu. 21. art. 2); aber wesentlich verschieden im Schöpfer und im Geschöpfe. Wahr ist ein Ding im Verhältnisse zur schöpferischen Vernunft, insoweit es von dieser in seinem Sein abhängt und demgemäß gleichförmig mit der göttlichen Vernunft ist (l. c. qu. 16. art. 1): in quantum dependet ab intellectu divino secundum esse; — wahr ist es im Verhältnisse zur geschöpflichen Vernunft, insoweit es die freilich oft mangelhafte Ursache der entsprechenden Idee ist und demgemäß auch Gleichförmigkeit zwischen sich selbst und der erfassenden Vernunft in seiner Weise wirksam hervorbringt.

104. Verschiedene Grade des Wahren.

Demnach bestimmen sich leicht die verschiedenen Grade des Wahren und die unbeschränkte Notwendigkeit der ersten Wahrheit. Zuvörderst wird ein Sein, also die im einzelnen Dinge vorhandene Grundlage des Wahren, das verum in re, in dem Grade an sich, objektiv, wahr sein, in welchem alle wirklichen Einzelnheiten der von der inneren Substanz bezeichneten Seinsweise entsprechen; ein Baum z. B., welcher gute, seiner Natur angemessene Früchte bringt, wird wahrer sein als ein anderer, welcher in seinen Früchten den Erfordernissen der Substanz nicht gerecht wird; ebenso wie der Moses des Michel-Angelo wahrer sein wird im Verhältnisse zur künstlerischen Idee als eine mehr oder minder gelungene Kopie.

Auch in der formalen Wahrheit, insoweit diese nämlich

durch die Arbeit der Vernunft in ihrem vollen Wesen hergestellt wird, müssen sich verschiedene Grade bilden, da der betreffende Begriff heute mehr dem vorliegenden Sein entsprechen als gestern, in der Vernunft des einen ausgeprägter sein kann als in der des anderen. Woher kommen aber diese verschiedenen Grade? Thomas giebt den Grund an (S. th. 1. qu. 16. art. 1): Die Dinge sind in sich betrachtet und in ihrer Beziehung zur geschöpflichen Vernunft, ganz entsprechend ihrem Sein und ihrem Wirken, nur zufällig wahr. Die Pflanze fordert es nicht mit Notwendigkeit kraft ihres Wesens, daß alles Einzelne, was in sie tritt, sogleich vollständig ihrer Substanz unterworfen werde oder gar mit der Substanz ein- und dasselbe sei; zufällig ist es also, wenn volle Einheit vorhanden ist zwischen der Substanz und allem Einzelnen; ist ja doch, es muß immer wieder von neuem betont werden, die Substanz in sich nur Vermögen, dem das wirkliche Sein entsprechen kann oder auch nicht: possibile esse et non esse. Das Zufällige aber setzt mit Notwendigkeit ein entsprechendes Wesentliche voraus: „was nur Anteil hat an einer Vollkommenheit, das muß zurückgeführt werden auf ein Sein, zu dessen Natur diese selbe Vollkommenheit gehört und das somit dieselbe in anderem Sein verursachen kann.“ Also giebt es ein Sein, dessen Wesen notwendig wirkliches Sein, das also mit natürlicher Notwendigkeit immer sich selber gleichförmig ist, sich selbst fortwährend gleich bleibt; dieses Sein ist die objektive Wahrheit selber; es ist, weil es ist.

Muß ich notwendig diesen Baum oder diesen Stein geistig auffassen? Nein. Das ist wieder zufällig, daß sich dieser Baum oder dieser Stein da in meiner Vernunft abspiegelt, also formal wahr ist. Erzwingt etwas von seiten dieser Gegenstände oder etwas in meiner Vernunft die klarere oder minder klare Erkenntnis? Wiederum nicht. Auch das ist zufällig, d. h. es fällt mir vermittelst einer außerhalb meiner selbst befindlichen Kraft zu, welche schließlich ihrem Wesen nach thatsächliche Auffassung, thatsächliches Erkennen, der Akt des

Erkennens selber ist, wo kein „Mehr" oder „Minder" mehr möglich erscheint.

Damit ist aber auch zugleich alles erklärt. Das, was jene Vernunft, die thatsächlich zugleich ihre eigene Substanz und ihr eigenes Erkennen ist, als wirkliches Sein erkennt, *ist* kraft dieser Erkenntnis; es ist *so*, wie es erkannt und es ist sowohl im Sein als in der Wahrheit dadurch, daß es so erkannt wird. Von dieser Vernunft hängt dann schlechthin alles *Wirkliche* ab und auf Grund des Wirklichen alles Mögliche. In ihr ist die entsprechende Kraft vorhanden, welche die Substanzen als eben so viele Vermögen für das wirkliche Sein aufrecht hält, denn sie selber ist allein wesentlich Wirklichkeit, kann demnach auch Vermögen herstellen, welche auf die Wirklichkeit unmittelbar gerichtet sind, wie die *Gegenwart* des Feuers einen Saal vermögend macht, erwärmt zu werden. In dieser göttlichen Vernunft sind dann auch die verschiedenen geschöpflichen Substanzen je nach ihrer verschiedenen Seinsstufe in reiner Kraft, in ihrer vollen *Wirklichkeit*, mit allen ihren *wirklichen* Beziehungen zum Allgemeinen und mit ihrer inneren Notwendigkeit. Sie können somit auch kraft dieser ihrer Existenz im wirkenden ersten Grunde durch ihr rein geschöpfliches Sein, durch ihre *Möglichkeit*, das Wahre, also die ihnen gleichförmige Idee im geschöpflichen *Vernunftvermögen* hervorbringen. Da zeigt sich wieder von einer anderen Seite, wie das Geschöpfliche von Grund aus nur *möglich und zufällig*, der Schöpfer allein wesentlich wirklich und die verursachende Kraft aller Wirklichkeit ist.

105. Das Gute.

Auch das Gute nennt Thomas verschiedener Grade fähig und deshalb geeignet, den *einen Guten*, der da seinem Wesen nach gut ist, zu offenbaren. Das bedarf keiner weiteren Darlegung nach dem, was über die Wahrheit gesagt worden. Ohne Zweifel ist das eine unter den Geschöpfen besser als das andere. Denn was ist *gut*? Offenbar was *erstrebenswert* ist, quod

omnia appetunt; meint Thomas. Was aber allein ist erstrebenswert? Das Sein und zwar das lebendige wirkliche Sein, die Kraft. Was also dem Grade nach verschieden ist im Sein, in der Kraft, das ist auch verschieden im Grade des Guten. Alles geschöpfliche Sein ist nur zufällig; somit ist auch alles geschöpfliche Gute nur zufällig und verlangt um zu sein das Dasein eines Gutes, das seinem ganzen Wesen, seiner Natur nach, Gut ist, worüber also ein größeres nicht denkbar erscheint. Ist das Sein in Gott thatsächliches Erkennen, dann ist es auch thatsächliches Lieben; ist Gott selber sein Akt des Erkennens, dann ist er auch sein eigenes Lieben; er liebt sich selbst notwendig. Anderes erkennt er nur, inwieweit es von seiner wirkenden Kraft erreicht wird, also inwieweit es überhaupt ist; er liebt es demnach auch nur, insoweit seine Kraft darin wirksam ist, also inwieweit er es will.

106. Folgerungen. Die Unzulänglichkeit des heidnischen Forschens.

Thomas ist noch größer in dem, was er ahnen läßt, als in dem, was er mit Bestimmtheit aussagt. Eingangs wurde bereits die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, wie der Quell der thomistischen Lehre das gesamte Erdreich der menschlichen Vernunft derart bewässert, daß dasselbe vielmehr vorbereitet wird für Höheres, als abgeschlossen nach der reinen Natur hin. Das erscheint schon hier vollauf bewahrheitet. Der Blick der Vernunft steht vor dem Unermeßlichen, ohne von sich aus irgend eine positive Möglichkeit zu besitzen, hineinschauen zu können. Was thun nämlich die Geschöpfe? Ein jedes von ihnen und noch weit majestätischer zeigt ihre Gesamtheit das unbestreitbare Dasein des höchsten Wesens, aber zugleich daß es in seinem inneren Wesen für die Kraft der Natur unerreichbar ist. „Gott ist sein eigenes Erkennen, Gott ist sein eigenes Lieben, Gott ist sein eigenes Wollen.“ Wird er sich selbst offenbaren? Von ihm allein hängt es ab, ob und wie er sich es thun will. Das ist das Endergebnis aller

vernünftigen Forschung. Die Seraphim singen: Heilig, heilig, heilig und verhüllen ihr Antlitz; alle Engelscharen beten schweigend an: silentium magnum factum est in coelo; es bleibt, wenn der Ausdruck erlaubt wäre, der ganze Gott bei den thomistischen Beweisen übrig. Wie er will, so geschieht es. „Domine quid me vis facere", so faßt dieses Resultat Paulus in wenigen Worten zusammen. Was nicht auf die innere subjektive Möglichkeit des Geschaffenen, also auf ihren eigentlichen Erkenntnisgegenstand sich gründet, das weist die Vernunft mit ihren natürlichen Kräften von sich ab. Sie bejaht da weder etwas noch verneint sie. „Es giebt einen völlig und allseitig souveränen Willen;" das schließt sie gerade aus ihrem natürlichen Gegenstande. Aber dieser Wille ist in sich Sein. „Was ihm gefällt, das geschehe." Geöffnet steht sie da für alle weiteren Einflüsse, ohne auch nur im geringsten dieselben anzudeuten oder gar auf sich herabziehen zu können.

Hier liegt auch der Grund, weshalb die großen Heiden nicht zum wahren Schöpfungsbegriffe zu gelangen vermochten: „Sie konnten sich nicht," meint Thomas des öfteren, „ein wahrhaft volles Sein denken, das da nur Sein und seinem Wesen nach Sein und demnach von der Schöpfung als wesentlich nur möglichem Sein, seiner ganzen Natur nach getrennt ist." Damit hätten sie ja eingestehen müssen, daß auch ihre Vernunft aus sich heraus von dessen Wesenheit nichts wissen und trotzdem nicht sagen kann, ein solches Wissen ist in allen Fällen unmöglich.

Oder sollten diese erleuchteten Denker an dem Widerspruche nicht vorbeigekommen sein, daß Gott notwendig die Wahrheit, daß er die Liebe ist und trotzdem nur einer sein kann, während doch die Wahrheit als Gleichförmigkeit zwei Elemente: adaequatio intellectus et rei und die Liebe desgleichen zwei fordert: „Niemand nämlich," sagt Gregor der Große (hom. 17. in Evang.), „kann eigentlich zu sich selbst wahre Liebe haben, sondern die Liebe strebt, um Liebe genannt werden zu können, nach der Verbindung mit einem anderen"?

Schien ihnen deshalb die Existenz eines ewigen unabhängigen Urstoffes eine unbedingte Notwendigkeit? Sollte es für die durch die Sünde verwundete Vernunft zu schwer gewesen sein, am Ende der lichtvollen Laufbahn zu rufen: „Erbarme dich meiner, o Gott!“ miserere mei Deus!

107. Geschöpfliche Ursächlichkeit.

Eine Folgerung nur mag noch kurz erwähnt werden, denn sie ist die Brücke zum fünften und letzten Beweise. Die geschaffenen Dinge können nun auch offenbar wirklich verursachen. Gott ist alles Gut, alle Liebe, alles Erkennen, alles Sein dem Wesen nach; er ist, wie dies die schöne deutsche Sprache so urkräftig sagt: „sein eigen, er ist Sein.“ Aber dann kann er auch wirklich zu eigen geben. Nur die Liebe ist die Quelle des wahren Eigentums; nur wo diese Liebe Macht ist, also einzig durch sich selber bestimmt wird, nur von da aus kann wahres Sein geschenkt werden, dasjenige nämlich, was auch das Geschöpf sein eigen, Sein, nennen kann. Nur aber was wirkliches, eigenes Sein hat, kann auch wirklich wirken. Das Geschöpf erhält als erste Grundlage das Vermögen zu sein so zu eigen, daß es ihm in seiner Gattungsart zum Unterschiede von allen anderen Arten eigentümlich zugehört selbst im Gegensatze zum Schöpfer, der reine Wirklichkeit ist; es erhält das Vermögen zu erkennen, das Vermögen zu wollen; — weil Gott seinem Wesen nach wirkliches und nur wirkliches Sein ist, weil er seiner ganzen Natur nach Erkennen, seiner ganzen Natur nach Liebe, weil sein Sein Erkennen und in diesem Sein Erkennen Lieben, Wollen Wissen ist. Da aber das Geschöpf in sich selber als volles Eigentum das Vermögen hat zu sein, zu erkennen, zu wollen, deshalb ist auch das auf Grund der einwirkenden ersten Ursache sich vollziehende wirkliche Sein, Erkennen und Wollen des Geschöpfes, sein Sein sein Erkennen, sein Wollen und es gehört sein Wirken ihm zu eigen. Ebenso ist ja auch die Summe Geldes, welche jemand als sein Vermögen besitzt, hinreichend, um zu sagen,

er, der Besitzer, mache diese oder jene Ausgaben, wenn auch der die Anwendung des Geldes im einzelnen bewirkende Grund nicht mit der Summe selbst gegeben ist. So wird es klar, warum Thomas am Ende dieses Beweises bedeutsam hinzusetzt: „Gott ist die Ursache des Seins und jeglicher Vollkommenheit: causa esse et cujuslibet perfectionis." Die Geschöpfe haben ein eigenes Sein und dem angemessen eine eigene Thätigkeit, die ihnen zugehört und ihnen angerechnet wird. Jetzt können sie thätig sein zur Ehre Gottes, einzeln für sich und in der Gesamtheit; sie können Gott erkennen lassen und selbst ihn erkennen, zu seiner Liebe aneifern und selbst ihn lieben.

§. 3.

Formelle Beschaffenheit der Gotteserkenntnis und Zurückweisung der entgegenstehenden Irrtümer.

108. Das hauptsächlichste Erkenntnisprincip.

Um den Ausdruck des heiligen Thomas, das Wahre bestehe in der Gleichförmigkeit der Vernunft mit dem äußeren Sein, in seiner ganzen Schneidigkeit zu erfassen und demnach der Verflachung vorzubeugen, welche dieser Begriffsbestimmung des engelgleichen Lehrers sowie mancher anderen desselben in der neueren Philosophie droht, muß noch ein anderer tiefgreifender Grundsatz der Erkenntnislehre des Heiligen erläutert werden. Derselbe begründet das formelle Erkennen. Thomas drückt ihn gewöhnlich folgendermaßen aus:

„Die Vernunft ist, insoweit sie thatsächlich erkennt, das thatsächlich Erkannte": intellectus in actu est intelligibile in actu.

Thomas ist kein Freund der Phrase; die Worte sind für ihn Zeichen des innerlich Verstandenen, signa intellectus; je mehr ein jedes seiner Worte im eigentlichen Sinne genommen und sorgfältig nach allen Seiten erwogen wird, desto gewaltiger und umfassender erscheinen seine Principien. Der Grundsatz ist übrigens von alters her bekannt. „Gleiches wird durch

Gleiches erkannt," meinten die heidnischen Philosophen vor den Eleaten; „deshalb," so folgerten sie, „müsse die Vernunft jede Art Stoff in ihrem subjektiven Wesens-Sein besitzen, auf daß dann Wasser im Wasser, Luft in der Luft, Erde in der Erde, also jegliches stoffliche Ding in dem entsprechenden gleichen Stoffe der Vernunft wie in einem Abbilde erkannt werden könne; ähnlich etwa wie die Sinnesorgane dem stofflichen Gegenstande gemäß, welcher einer jeden Sinnesthätigkeit zugewiesen ist, subjektiv zusammengesetzt erscheinen: das Ohr für den Schall, die Zunge für den Geschmack u. s. w.

Die Eleaten verwarfen dies zwar, weil sie überhaupt dem Stoffe alles eigentliche Sein absprachen, verleugneten jedoch den berührten Grundsatz nicht; denn sie behaupteten, es sei nur ein einziges Sein in der Welt, welches in der Vernunft sich selber wahrnehme, oder vielmehr es selbst sei, nämlich die vernünftige Wahrnehmung, während der Stoff den Gegensatz dazu, das eigentliche Nicht-Sein, darstelle. War für die Erstgenannten die Beständigkeit in den Dingen, die doch äußerlich fortwährend wechseln, also auch fortwährend eine entsprechende Veränderung in der Substanz der Vernunft voraussetzen müßten, um wahrheitsgemäß erkannt zu werden, eine Hauptschwierigkeit, so für die letzteren die Bewegung, deren Wirklichkeit sie natürlich leugnen mußten.

Auch Plato, der ebenfalls den stofflichen Dingen das wirkliche Sein nahm, um ihnen nur den Schein des Wahren, die Wahrscheinlichkeit, zu lassen, aber doch für jede Seinsart ein eigenes substantielles Sein festsetzte und darin einen festen, stofflosen Grund für die stoffliche Verschiedenheit gewann, mochte derselbe auch dem subjektiven Sein nach getrennt sein von der sinnlich wahrnehmbaren stofflichen Erscheinung: — auch der „göttliche Philosoph" konnte die Schwierigkeiten, welche seiner Lehre die Bewegung entgegensetzte, nicht überwinden. Die Bewegung als eigentlichste Thätigkeit des Stofflichen konnte weder von den „substantiellen Ideen" ausgesagt werden, die ihrer Natur nach unbeweglich sein mußten, noch vom Stoffe, der

an und für sich gar kein Sein hatte, also auch keine ihm eigentümliche Thätigkeit entfalten konnte.

109. Erläuterung des Princips.

Thomas folgt dem Aristoteles, indem er denselben vervollkommnet und mit dem verbindet, was in den Lehren der anderen Philosophen als wahr und richtig betrachtet werden muß. Zuvörderst ist der Grundsatz, Gleiches werde durch Gleiches erkannt, ganz in der Ordnung, wenn er nur gut angewandt wird. Denn je ähnlicher das Abbild dem Urbilde ist, desto besser muß letzteres erkannt werden.

Ist es aber nun vom wirklichen subjektiven Sein zu verstehen, daß das thatsächlich Erkannte das thatsächlich Erkennende ist? Offenbar nicht; denn hier handelt es sich ohne Zweifel um eine Verbindung, wonach „das eine auch das andere ist"; das subjektive besondere Sein ist aber das Princip der Trennung. Daß der Mensch groß ist, daß er an diesem bestimmten Orte und zu jener bestimmten Zeit lebt und wirkt, daß er einen genau abgegrenzten Verstandesgrad hat, mit einem Worte: alle jene Umstände, welche ihn zum einzelnen Menschen machen, trennen denselben von den anderen Menschen.

Es besteht jedoch in einem jeden Dinge auch ein Princip der Verbindung und Gemeinsamkeit; nur diesem gemäß kann demnach ein Sein außerhalb der Vernunft sich befinden in der stofflichen Wirklichkeit und zugleich innerhalb der Vernunft in der Erkenntnis. Dieses Princip ist bestimmendes Seinsprincip dort und bestimmendes Erkenntnisprincip hier mit diesem einzigen Unterschiede, daß es außen in der Wirklichkeit des Seins nur als Vermögen sich geltend machen kann, innen jedoch in der Vernunft als Idee der thätigen Wirklichkeit nach auftritt. So etwa ist der einfache Soldat im Heere mit seiner einzelnen Person „königlich", d. h. er stellt die Macht des Königs dar und wird durch diese Macht an seinem bestimmten Platze festgehalten, während dieselbe Macht im Könige selbst volle Wirklichkeit gewinnt.

Jeder einzelne Baum hat gleich tausenden das Wesen „Baum", sowie jeder Mensch ganz gleichmäßig die Substanz oder das Wesen „Mensch" besitzt und noch endlos viele andere Einzelndinge könnten, soweit es dieses Wesen selber angeht, dasselbe als inneren Seinsgrund in sich tragen. In der Gattungsart sind alle beteiligten Dinge ein und dasselbe; ein jedes trägt in sich den einen Grund, der auch das andere auf dieselbe Seinsstufe erhebt und wird dadurch das, was es ist. Deshalb ist nun das einzelne Ding nicht in der Wirklichkeit das andere, trotzdem es derselben Gattung angehört; ganz dasselbe substantielle Vermögen aber, welches in ihm bewirkt, daß es der Art nach dieses ist und kein anderes, vermag dies auch in anderen und kann es in unabsehbar vielen anderen noch thun, behält also in jedem seine volle Macht; offenbart dieselbe vielmehr nur in jedem Einzelndinge, dessen Sein es bildet und formt, anstatt sie zu verlieren oder zu vermindern.

Was kann es also hindern, daß dieses selbe substantielle Vermögen, welches in den verschiedensten stofflichen Einzelndingen das betreffende, übereinstimmende Gattungs-Sein verleiht, auch in die Vernunft trete und dort gemäß der Natur des subjektiven Vernunftvermögens und der danach sich richtenden vernünftigen Thätigkeit sein entsprechendes Wirklich-Sein findet? In der Vernunft erscheinen die verschiedenen Einzelndinge, die an derselben Gattung und je nach dem sie daran teilnehmen, nicht bloß als dem Vermögen nach eins, sondern wirklich eins ihrer Gattung nach und zwar in dieser Weise wirklich eins, daß noch unendlich viele Einzelndinge, soweit es auf die Gattungsart ankommt, an dieser Einheit teilnehmen könnten, während dieselben kraft ihres Wirklich-Seins von einander getrennt sein würden.

Deshalb verschwinden auch in der Vernunft alle Gegensätze, wie Thomas ausdrücklich sagt (cf. C. G. II. cap. 50. n. 6). Friedlich existiert die schwarze Farbe zugleich mit der weißen, ohne daß die eine von der anderen gehindert würde. Vielmehr erklärt der eine Teil des Gegensatzes dem anderen:

„Der Wolf weidet ruhig mit dem Lamme und der Löwe liegt neben dem Ochs," denn nur das subjektive Einzeln-Sein und dessen Quelle, der Stoff mit seinen natürlichen Schranken, trennt, nicht aber das substantielle Wesen.

Es ist wörtlich richtig zu sagen: „Das thatsächlich Erkennende ist das thatsächlich Erkannte." Wie der Urstoff unter der bestimmenden Wesensform „Mensch", nur Mensch thatsächlich ist und keinerlei anderes Sein: ebenso ist die Vernunft unter derselben ganz gleichen, bestimmenden (Gleichförmigkeit, adaequatio) Wesensform nur „Mensch" und nichts anderes; aber freilich nicht dieser oder jener wirkliche Mensch, sondern die Gattung „Mensch" und erkennt natürlich kraft dieser ihrer bestimmenden Erkenntnisform alle einzelnen Existenzen, welche in der Wirklichkeit durch diese selbe Form das sind, was sie sind.

Abgesehen nun davon, daß das Vernunftvermögen geistig, also an sich rücksichtlich der Aufnahme jeglicher Substanz völlig unbeschränkt ist, besitzt es im Menschen noch eine besondere ganz dem Urstoffe entsprechende Eigentümlichkeit. Die menschliche Vernunft hat nämlich von Natur aus keinerlei bestimmte Erkenntnis und ist durch keinerlei bestimmte Idee geformt, kann also auch ihrem ganzen Sein nach das werden, wodurch sie aus dem Stoffe heraus bestimmt wird und gleichwie weder der Urstoff noch die denselben bestimmende Wesensform je für sich allein etwas in Wirklichkeit ist, sondern erst aus der Verbindung beider Elemente, des bestimmbaren und des bestimmenden, sich etwas wirklich Existierendes ergiebt, so erkennt auch für sich allein weder die bestimmende und formende Idee noch das Vermögen der Vernunft, sondern erst der Verbindung beider und der in ihnen wirkenden Kraft entspringt die thatsächliche Erkenntnis, der Akt des Erkennens, und zwar dann in einer dem Wesen des Vernunftvermögens voll entsprechenden Weise.

Demnach wird die Vernunft nicht etwa die Idee, sondern sie wird, wie Thomas treffend sagt, das Erkannte; nicht der vom Wirklichen losgelöste Gattungsbegriff wird sie, sondern sie wird ganz dasselbe der Gattung nach, was außen

wirklich ist. Auf das Wirkliche richtet sich unmittelbar und immer ihr geistiger Blick, insofern dieses durch die Gattungsart durchdrungen wird, denn ebendieselbe Form bestimmt sie als Idee, welche in ihrer Eigenschaft als substantielle Wesensform das wirkliche einzelne Sein zu dem machte, was es ist; — erst in zweiter Linie kann das Wesen an sich Erkenntnisgegenstand der Vernunft werden, aber immer nur auf Grund und vermittelst der erstgenannten, von der Wirklichkeit kommenden und deshalb die Kraft des wirkenden Grundes in sich tragenden Form.

Damit hängt der praktische Vorzug der Vernunft zusammen, die äußeren Dinge nach deren Wesensform zu leiten: rationis est ordinare, sagt Thomas. Es ist ja ganz natürlich, daß, wenn dieselbe Pflanze der Gattung nach, also gemäß dem innerlich alles pflanzliche Wirklich-Sein bestimmenden Grunde, dergestalt im Gärtner ist, daß dieser ideell Pflanze genannt werden kann, er auch die Entwickelung der Pflanze in so angemessener Weise zu leiten vermag, wie es ihr eigenstes Pflanzen-Sein erfordert.

In mehrfacher Weise kann er sie sogar über ihr eigenes subjektives Sein, also über die einzelnen Beschränkungen, welche der Stoff auflegt, hinaus leiten, weil er das reine Gattungs-Sein und damit den inneren vollen Grund ihres Seins wirklich und ohne die Schranken stofflicher Einzelnheiten in sich hat, somit auch mehr Gewalt über die äußeren Umstände auszuüben vermag. Ebenso wird derjenige Mensch zum Regieren am tauglichsten sein, der kraft seiner Vernunft die Eigentümlichkeiten und Bedürfnisse anderer mehr oder minder vollkommen und rein in sich besitzt und er deshalb zu ihrem eigenen Besten zu führen versteht. Deshalb sagt die Weisheit (Sap. 8, 1): „Gott leite alles mit Kraft und Milde vom Anfange bis zum Ende", weil er einerseits alles nach der einem jeden Dinge eigenen natürlichen Neigung leitet und andererseits nichts so kraftvoll durchgeführt werden kann, als was der wahren inneren Natur entspricht und demnach mit Liebe ge-

than wird; und Paulus sagt bezeichnend (I. Cor. 9, 22): „Den Juden bin ich Jude geworden . . . . und denen, die ohne das Gesetz waren, als ob ich nicht unter dem Gesetze wäre; . . . . allen bin ich alles geworden, damit ich alle rette."

Damit es noch klarer werde, inwiefern das Erkannte und das Erkennende identisch ist und wie demgemäß die Vernunft notwendig stofflos sein muß, bedarf es des Nachweises der Art und Weise, wie das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft durch seinen Gegenstand bethätigt wird. Daraus wird sich des weiteren ergeben, daß die Übertragung der geschöpflichen Vollkommenheiten auf Gott und die dementsprechend eintretende Kenntnis des göttlichen Seins nur und einzig und allein auf der Ursächlichkeit Gottes und der unbedingten Trennung seines Wesens von allem geschöpflichen Wesen beruhen kann.

110. Zweifache Thätigkeit der Vernunft. Text des heiligen Thomas.

Bereits im dritten Paragraph des vorigen Kapitels war auf die zweifache Thätigkeit der Vernunft hingewiesen worden: die Auffassung des Wesens und die Vergegenwärtigung desselben. Die erstere kommt der Vernunft zu als einem reinen, über den Stoff wesentlich erhabenen Vermögen; die zweite entspricht ihr als einem auf Grund der menschlichen Substanz thatsächlich wirkenden Vermögen.

Thomas unterscheidet diese beiden Thätigkeiten haarscharf in folgenden Worten:[38]) „Die Wahrheit ist ihrem vollen Wesen

---

[38]) S. th. 1. qu. 16. art. 2. Verum secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur: unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo

nach in der Vernunft. Da aber auch jegliches Ding wahr ist, insoweit es seine eigene Wesensform und damit, wie bereits gesagt, eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Vernunft besitzt, so ist die erkennende Vernunft notwendigerweise wahr, insoweit eine Ähnlichkeit mit der erkannten Sache in ihr sich vorfindet und zwar ist diese Ähnlichkeit die bestimmende Form im betreffenden Erkennen. Da nun dieselbe bestimmende Form in dem subjektiv selbständigen einzelnen Sein ist und in der erkennenden Vernunft, so wird die Wahrheit als Gleichförmigkeit des Gegenstandes und der Vernunft begrifflich bestimmt (conformitas rei et intellectus); diese Gleichförmigkeit also erkennen, heißt eben so viel als die Wahrheit erkennen. Durch die Sinnesthätigkeit kann nun diese Erkenntnis niemals geschehen, sie ist dieser Wahrheit unfähig; denn wenn auch im Auge die Ähnlichkeit des äußeren Gegenstandes ist,

---

sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; non tamen apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea; et ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quodquid est; sed non cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas ergo potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in aliqua re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum, ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est.

l. c. art. 3. ad 1. Verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato.

so erkennt dieser Sinn doch nicht das Verhältnis, welches zwischen dem Gegenstande besteht und dem, was er von selbem erfaßt hat. Die Vernunft jedoch erkennt eben diese Gleichförmigkeit zwischen ihr selber und dem äußeren Gegenstande; — freilich aber nicht gemäß derjenigen Thätigkeit, nach welcher sie das Wesen des Dinges auffaßt, das quod quid est, den inneren Seinsgrund. Erst wenn sie urteilt, daß der äußere Gegenstand so sei, wie sie selben aufgefaßt (erst wenn sie sich also ihre eigene Auffassung vergegenwärtigt), erst dann erkennt sie das bereits in ihr bestehende Wahre, nämlich die oben erwähnte Gleichförmigkeit, und erst dann begreift sie Wahres; das geschieht aber durch die Thätigkeit des Bejahens oder Verneinens (componendo et dividendo). Denn sie behauptet dann entweder eine Eigenschaft, wie sie durch das Prädikat bezeichnet wird, von einem Subjekte, setzt also diese Eigenschaft mit dem Subjekte zusammen; — oder sie leugnet dieselbe rücksichtlich des Subjekts und trennt sie demnach vom Subjekte, wie wenn sie z. B. die Vernünftigkeit dem Menschen zuschreibt und dem Tiere abspricht. So wird also wohl gefunden, daß der Sinn sowie auch die Vernunft, insoweit letztere das Wesen umfaßt, wahr ist, wie eben die Dinge durch ihre Wesensform objektiv wahr sind; aber das ist nicht das eigentliche Wesen der Wahrheit. Die Vervollkommnung der Vernunft besteht vielmehr darin, daß in ihr die Wahrheit ist als Erkanntes im Erkennenden, was nur vermittelst der zweiten Thätigkeit statthaben kann. Nur dann also ist die Vernunft ihrer Natur gemäß voll bethätigt, wenn sie das Wahre nicht nur in sich hat, sondern auch erkennt."

Damit stimmt überein, was er in derselben quaestio noch sagt (l. c. art. 3. ad 1): „Das objektiv Wahre sowie es in den Dingen abgesehen von der Vernunft ist, bedeutet dasselbe wie das Sein der Sache selbst gemäß ihrer Substanz; aber das Wahre, wie es in der Vernunft ist, bedeutet dasselbe, wie das wirkliche Sein der Sache, insofern es dieselbe bekannt macht."

Demnach ist bei Thomas ein großer Unterschied zwischen dem bloßen vernünftigen Auffassen und dem bewußten Denken der Vernunft. Soll derselbe mit wenigen Worten ausgedrückt werden, so könnte gesagt werden, daß die erstere naturnotwendige Thätigkeit den Stoff für die zweite (materia causae, vergl. oben) bewirkt oder, wie Thomas gewöhnlich sagt (S. th. 1. qu. 85. art. 3), das Mittel, das medium quo, herstellt, wodurch die Erkenntnis sich vollziehen kann; während die zweite den Gegenstand, das medium quod, giebt, auf den die thatsächliche Kenntnis gerichtet ist.

Das Verhältnis ist etwa dasselbe, wie das der substantiellen Form im Dinge, medium quo, welche das nächste und unmittelbarste Vermögen für das Sein bildet, zum wirklichen Bestehen desselben Dinges. Vermöge des Auffassens ist das Vernunftvermögen einer rein innerlichen Thätigkeit fähig: non transit operatio intellectus in rem exteriorem, sicut calefacere et secare, sagt Thomas des öfteren: nicht wie der Marmor, in den Michel-Angelo seinen „Moses" einprägt, ist der Gegenstand der vernünftigen Thätigkeit außen, sondern innen; die Vernunft bleibt in jeder Beziehung Herrin ihrer selbst, ungebundener Quell freier Selbständigkeit.

Da liegt zugleich die entscheidende Grenze zwischen den beiden Thätigkeiten vor. Die Auffassung des quod quid est, des Wesens, die notwendige Voraussetzung aller vernünftigen Thätigkeit im Innern des Vermögens selbst, ist die Quelle alles Vollkommenen in der Vernunft; das wirkliche Erkennen trägt den Stempel des Unvollkommenen. Auf welche Weise? Eben so gut wie die Seele im Menschen das Vollkommene vertritt und trotzdem ohne die Teilnahme des Körpers innerhalb der menschlichen Natur keinerlei Wirken besitzt. Es muß eine doppelte Immanenz, eine doppelte Innerlichkeit in der Vernunft unterschieden werden, wie dies bereits früher angedeutet ward. Das reine Auffassen ist vollkommen innerlich, d. h. es ist ganz innerhalb des Vernunftvermögens, von welchem das Wesen der Dinge unmittelbar wie vom Auge die Farbe auf-

gefaßt wird (in Boët. de Trin. qu. 5. art. 3): „Es berücksichtigt," sagt Thomas, „die reine Natur des Dinges, welcher gemäß dieses eine gewisse Seinsstufe innehält und sieht völlig ab von der selbständigen oder unvollständigen, notwendigen oder zufälligen Existenz."

Das schließliche thatsächliche Wirken der Vernunft aber muß der ganzen einheitlichen menschlichen Substanz entsprechen, deren Vermögen sie ist. Die Vernunft kann eben so wenig als reines Vermögen selbständig sein und selbständig wirken, wie die Substanz an sich, also z. B. der Mensch als wirklicher Gattungsbegriff nach seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit in der äußeren stofflichen Wirklichkeit sein kann. Gleichwie die Substanz in der Wirklichkeit mit dem Stoff zu einer natürlichen Einheit verbunden ist und nur auf Grund dieser Verbindung und der damit verbundenen Schranken des Einzeln-Seins wirken kann: so kann auch die Vernunft als Vermögen nur thatsächlich wirken gemäß dem Sein der menschlichen Substanz; mit anderen Worten: Die durch die natürliche Kraft der Vernunft in sie niedergelegte bildende Form, die Idee, kann nur in Verbindung mit der Sinnesthätigkeit der innere Formalgrund des wirklichen Erkennens sein.

Wird also das wirkliche und thatsächliche Erkennen in Erwägung gezogen, so muß die Innerlichkeit nicht mehr bloß mit Rücksicht auf das reine Vermögen der Vernunft betrachtet werden, sondern mit Rücksicht auf das ganze substantielle Sein des Menschen, dem als Vermögen sowohl die Sinne als die Vernunft zugehörig sind.

111. Die zwei Ordnungen im Erkennen.

Thomas drückt diese Lehre folgendermaßen aus:[39]) „Eine dreifache Abstufung giebt es im Erkennen.

---

[39]) S. th. 1. qu. 85. art. 1. Triplex est gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim virtus cognoscitiva est actus organi

Es existiert zuvörderst eine Erkenntniskraft, welche ihrem inneren Wesen nach an ein stoffliches Organ gebunden ist, das sind die Sinne; ihr Gegenstand ist deshalb das rein stoffliche Sein, insoweit es von Zeit und Ort und anderen Beschränkungen im einzelnen abhängt. Da aber der Stoff immer das Princip der Vereinzelung und Trennung ist, so bildet auch den Gegenstand der Sinnesthätigkeit immer und nur das besondere und beschränkte Sein. Eine zweite Erkenntniskraft aber ist weder in ihrem inneren Wesen noch in irgend einer anderen Weise dem Sein nach an den Stoff gebunden: es ist die Vernunft der reinen Geister, ihr Erkenntnisgegenstand ist sonach das stoffliche Sein. Obgleich sie nämlich wohl das Stoffliche erkennen, so erkennen sie es doch nur im und vermittelst des Stofflosen entweder in Gott als dem Grunde oder in ihrer

---

corporalis, scilicet sensus: et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi forma est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivae objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscunt, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicujus organi; sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium est ei, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere autem id quod est in materia individuali non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata ad immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

S. th. 1. qu. 4. art. 2. Non quidem hoc est, hoc autem non; sed omnia est, ut omnium causa.

eigenen Substanz und deren angeborenen Ideen. Eine mittlere Stellung nimmt die menschliche Vernunft ein, denn sie ist zwar ihrem inneren Wesen nach an kein stoffliches Organ gebunden, wohl aber ist sie ein Vermögen der Seele, die da mit dem Körper eine natürliche Substanz bildet. Deshalb ist es dieser Art Vernunftkraft eigentümlich, daß sie wohl das Wesen erkennt, wie es im einzelnen Sein bildend und formend einwirkt, aber nicht als einzelnes und getrennt dastehendes, sondern in seiner über den Stoff erhabenen Allgemeinheit. Erkennen aber, was im einzelnen Stoffe ist, und nicht so erkennen, wie es wirklich nämlich einzeln im Stoffe ist, das will nichts anderes besagen, als das Wesen loslösen (abstrahieren) vom einzelnen Stoffe, welchen die Bilder der Phantasie vermitteln. Deshalb kann unsere Vernunft nur erkennen, indem sie das Wesen des Stofflichen loslöst und gleichsam abhebt vom stofflichen Bilde der Phantasie: und so gelangen wir durch das Stoffliche einigermaßen zur Kenntnis des Unstofflichen, während die reinen Geister das Stoffliche vermittelst des Stofflosen erkennen."

Demgemäß kommen auch die beiden Ordnungen, die im entsprechenden Paragraphe des vorigen Kapitels auseinandergesetzt worden sind, im wirklichen Erkennen zur Geltung und führen beide, eine jede in ihrer Weise, zu Gott: sowohl die Zweckordnung, ordo intentionis, als die Ordnung des Entstehens, ordo generationis. Denn wird das Erkennen berücksichtigt, wie es sich thatsächlich auf Grund der menschlichen Substanz vollzieht, so hat es gemäß der Art und Weise dieser Substanz ein Werden und folgt also der unvollkommenen Ordnung, der des Entstehens. Wie in der stofflichen Natur das Unvollkommene und Unbestimmte vorangeht, wie z. B. dem Marmor zuerst eine allgemeinere, unbestimmtere Form eingeprägt wird, ehe nach und nach die bestimmte und endgültige Form des „Moses" kommt; wie das neugeborene Kind erst allmählig bestimmtere und vollendetere Züge annimmt: — so heben sich von den Phantasiebildern zuerst die allgemeineren,

unbestimmteren Erkenntnisformen ab. Ehe beispielsweise das genaue und vollständige Wesen „Mensch" als solches thatsächlich geistig geschaut wird, kommt erst das „Sichbewegende", „Lebendige", „Sinnenbegabte" zur Geltung; aus dem Unvollkommenen erschließt sich nach und nach das Vollkommene, sowie aus dem Unbestimmteren und Allgemeineren das Bestimmtere und Besondere, insofern es von der Allgemeinheit der Gattungsart durchdrungen und geformt wird.

Wird jedoch das Vernunftvermögen an sich als reines Vermögen betrachtet, so findet sich darin von vornherein und mit natürlicher Notwendigkeit als erstes Element das bestimmte maßgebende innere Wesen des äußeren Dinges, wenn es auch nicht thatsächlich als solches erkannt werden kann. Nur auf Grund des Vorhandenseins einer solchen Idee, die im Innern der Vernunft den ganzen Denkprozeß leitet, ist ein Werden im Erkennen möglich, wie Thomas oben so fein hervorhebt: „Das wirkliche Erkennen richtet sich auf die schon bestehende Gleichförmigkeit zwischen der Vernunft und der Sache."

112. Zusammenfassung der Eigentümlichkeiten des menschlichen Erkennens.

Daraus erklären sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Erkennens. Da ist kein solches Werden, wie in der stofflichen Natur, wo das leitende Princip außerhalb ist. Die Form des „Moses" z. B. ist ganz außerhalb des Marmors; nur im Künstler ist sie, während sie im Marmor wird, vollkommen vorhanden. Das menschliche Erkennen dagegen ist selbstherrlich; innerhalb ihrer selbst trägt die Vernunft das formende und bildende Princip. Sie hat es sich vermittelst der Phantasiebilder nur gegenwärtig zu halten und geistig zu durchdringen: „Das Reich Gottes ist in euch" heißt es da; und: „in die Freude des denkenden Geistes mischt sich nichts Fremdes;" (Prov. 14, 10.) vielmehr scheint das Unvollkommene im wirklichen Erkennen nur da zu sein, um vervollkommnet zu werden. Der Stoff scheint nur einzuwirken,

um seine eigene Niedrigkeit und Ohnmacht zu schauen. Deshalb tritt auch im menschlichen Erkennen die Ordnung des Zweckes alsbald in ihre Rechte, so zwar daß „Zweckordnung" beinahe dasselbe besagt wie „Ordnung des Erkennens" ordo cognitionis. Kaum ist nämlich der geringste Akt des wirklichen Erkennens vollendet, so werden auch sofort die stofflichen Einzelnheiten des erkannten Gegenstandes gemäß der im Innern anwesenden Substanz geordnet und beherscht, als ob der Erkennende im wirklichen Gegenstande selbst die innere bildende Wesensform wäre.

113. Folgerungen für die Erkenntnis Gottes.

Die eben entwickelte Lehre des heiligen Thomas ist von einschneidender Wichtigkeit für das Verhältnis des Geschöpflichen zum Schöpfer. „Das thatsächlich Erkannte ist das thatsächlich Erkennende": so heißt das hauptsächliche Erkenntnisprincip des Engels der Schule. Nach dem Gesagten entsteht die Frage: Was ist nun im Grunde genommen *identisch* zwischen dem geschöpflichen Erkennen und dem erkannten Gegenstande? Was eigentlich *ist* die Vernunft im Akte des Erkennens? Die Antwort ist: Die substantielle Wesensform, insoweit von ihr das wirkliche Sein durchdrungen und getragen wird! Eine solche Wesensform ist nun aber nur dem *Vermögen* nach draußen in der Wirklichkeit; sie bewirkt somit, daß alles wirkliche Sein vielmehr Vermögen ist im Verhältnisse zum Schöpfer als Wirklichkeit. Auch das Vermögen der Vernunft, insoweit es von dieser substantiellen Wesenheit geformt wird, kann da nur wieder Vermögen werden; es wird aus einem ganz und gar unbestimmten Vermögen vermittelst der substantiellen Wesensform, die wieder ihrerseits nur potentia ad esse oder potens essendi in pluribus ist, ein bestimmteres *Vermögen*; sie wird unmittelbar *fähig*, etwas Bestimmtes zu erkennen. Das also ist alles, was die höchste geschöpfliche Fähigkeit, gerade in ihrer Vollkommenheit betrachtet, dem Schöpfer darbietet: Von allen Seiten vermehrtes Vermögen, das da, je größer es ist, desto mehr die

Ohnmacht offenbart, aus sich heraus das wirkliche Sein irgendwie zu schöpfen; und damit zugleich die alleinige Macht des Schöpfers darthut. Oder würde nicht der Marmor, wenn ihn Michel-Angelo, bevor er die letzte Linie am „Moses" ausführte, hätte liegen lassen, gerade um so eindringlicher seine eigene Hilflosigkeit gezeigt und allein auf den Künstler als den Besitzer der bis zum Ende notwendigen wirkenden Kraft gewiesen haben, sollte anders der „Moses" im Stoffe sich darstellen!

Die Vernunft sammelt kraft ihrer Natur als Vermögen, was in den Geschöpfen die Grundlage des Seins bildet; sie reicht hinunter, bis wohin keine andere geschöpfliche Kraft dringt, bis zur Erfassung des Endlosen; — aber gerade da in dieser Tiefe was findet sie? Mehr als irgend eine geschöpfliche Kraft stößt sie auf Vermögen, auf die Möglichkeit, endlos vielem mitgeteilt werden zu können. Und sie selber? Sie bleibt in dieser Auffassung nur wieder Vermögen: „die Gleichförmigkeit, die in ihr vorhanden ist, erkennt sie erst vermittelst einer anderen Thätigkeit," sagt ja Thomas. Da ist doch die Vernunft nur das weit hinaus in die Schöpfung tönende Zeugnis, daß Gott allein Wirklichkeit, nur und reine Wirklichkeit sei und daß die Geschöpfe alle bis in ihr tiefstes Fundament hinab auf seine wirkende Kraft angewiesen sind, wenn sie wirklich sein sollen! Thomas drückt dies schön und kraftvoll aus (S. th. 1. qu. 4. art. 2): „Gott ist nicht dieses oder jenes Sein, sondern er ist alles Sein als die Ursache von allem": omnia est ut omnium causa.

Außerhalb des Wesens Gottes ist nur Vermögen und das Wesen der Geschöpfe, die Grundlage ihres Seins, ist am allermeisten und am allerausdrücklichsten Vermögen oder Möglichkeit. Wodurch wird nun aber ein solches Vermögen erst wirklich und positiv Vermögen und bleibt nicht reines Nichts? Allein durch das Sein Gottes. Stelle den Marmor vor Michel-Angelo; — und der rohe Stein empfängt im Augenblicke die Möglichkeit, das Bild des „Moses" zu tragen. Stelle das Nichts im Vergleiche zur Seinsfülle? Es empfängt da-

durch bereits die entfernte Möglichkeit, sein zu können. Wann, wie, wo soll der Marmor anfangen, der Form des „Moses" unterworfen zu werden? Das hängt vom Willen des Künstlers allein ab. Wann, wie, wo soll das Nichts etwas werden oder sein können? Das hängt einzig und allein vom Willen der wirkenden Ursache ab. — Ein Willensakt; und es vermag thatsächlich am Sein teilzunehmen; sein Eigentum wird das bestimmte Vermögen, nach irgend einer gewissen Richtung hin am wirklichen Sein Anteil zu haben. Das diesem Wesen entsprechende wirkliche Sein ist dann gleichfalls sein volles Eigentum; es ist sein.

114. Die wirkende Vernunft.

Oder soll die Identität zwischen Sein und Vernunft im Bereiche des Geschöpflichen etwas anderes beweisen und weniger Gottes bedürfen, wenn etwa das wirkliche Denken berücksichtigt wird, das also was Thomas oben die zweite Thätigkeit der Vernunft nennt? Unmöglich; denn das wirkliche thatsächliche Denken hat eben die erwähnte erste, naturnotwendige Thätigkeit des Vernunftvermögens als seinen ganzen inneren Seinsgrund zur unvermeidlichen Voraussetzung; erkennt es ja doch, wie bereits wiederholt bemerkt, die innere Gleichförmigkeit, welche zwischen der Vernunft und dem äußeren Sein vermittelst der Idee besteht, nur an und verhält sich demnach zum dergestalt geformten Vermögen, wie das wirkliche äußere Sein zum inneren substantiellen Seinsgrunde, wie actus secundus zum actus primus (de Verit. qu. 5. art. 10). Aber nein! Das wirkliche Denken beweist noch weit eindringlicher die Ohnmacht des Geschöpflichen und zeigt somit in noch ausgeprägterem Maße auf den Schöpfer als das reine, wenn auch geformte Vermögen es thut.

Wer hebt den Schleier von den stofflichen Substanzen, auf daß die reine Gattungswesenheit wirklich erscheine und eintrete in die Vernunft, wie die Herrscherin in ihr Königreich? Was will denn das am Ende heißen, daß kraft der natürlichen Vernunftthätigkeit das Wesen innerhalb der

Vernunft sich bildend und formend vorfindet, aber nur erkannt zu werden *vermag* und rein von sich aus nicht thatsächlich erkannt wird? Nichts anderes will das heißen, als daß das Vermögen der Vernunft, welches die Ideen von den Dingen her aufzunehmen geeignet ist, auch naturnotwendig von der wirkenden Kraft begleitet wird, die da, was nur im entfernten Sinne *vermag* geistig erkannt zu werden, auch thatsächlich der hindernden Schranken der stofflichen Einzelnheiten entkleidet und dadurch wirklich *erkennbar* macht.

Oben im 2. Kap. §. 3 war gesagt worden, es genüge nicht zur Bildung eines Begriffes vom Endlosen oder Unendlichen, daß von dem beschränkten Einzelnen bloß das Ende oder die Schranken entfernt werden, sondern es müsse damit die natürliche Kraft der Vernunft in Verbindung gebracht werden. Die alleinige Entfernung der Schranken würde eben nur die Leugnung des Einzelnen bedeuten, also folgerichtig, da nur das *Einzelne wirklich* ist, auch die Leugnung des Wirklichen und somit zugleich die Leugnung des Möglichen, das nur auf Grund des Wirklichen existiert und erkannt wird. Die Kraft der Vernunft erst fügt zu dieser Entfernung die Beziehung auf das Allgemeine hinzu und erzielt somit als ihren eigensten Gegenstand naturgemäß das Endlose.

Hier liegt nun der tiefste Grund für das dort Gesagte vor. Diese wirkende Kraft der Vernunft kann nicht das aufnehmende und erkennende Vermögen selber sein; denn da sie naturnotwendig wirkt, würde letzteres *immer* erkennen müssen, was thatsächlich nicht der Fall ist. Sie kann auch nicht fehlen, sonst würde das *Vermögen* überhaupt nicht zu erkennen *vermögen*, da sein unmittelbar formender Gegenstand, der Gattungsbegriff als solcher, außen nicht wirklich mit seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit existiert, wie etwa das Licht für das Auge. Der Schöpfer aber kann kein Vermögen ohne geeigneten Gegenstand, er kann kein *unmögliches Vermögen* schaffen.

Welche andere Kraft soll nun diese „wirkende Vernunft" sein, als die schöpferische Kraft selber, welche die Substanzen

gebildet und den Urstoff aus dem Nichts gezogen hat; diese allgemeine Kraft, welche allein Allgemeines zu wirken versteht? „Gesiegelt ist über uns das Licht deines Antlitzes," ruft der Psalmist (Ps. 4). Du selbst, Herr, hast das Siegel deines Antlitzes, dein Ebenbild, dem Menschen einprägen wollen; du allein kannst es auch bethätigen und vervollkommen. Das Bild ruft nach dem Urbilde und der Maler wird nur dann sein Bild vollenden können, wenn das Urbild so recht lebendig in seinem Inneren wirkt. Sie selbst, die schöpferische Kraft, welche die verschiedenen Naturen gegründet und durch das einzelne stoffliche Sein gleichsam von sich und von einander getrennt hat, ist der Urheber des vernünftigen Vermögens und bindet sich dadurch selbst, auch die allgemein bestimmende Kraft zu sein, vermittelst deren die Naturen in der Vernunft sich wieder sammeln und in freier Unabhängigkeit vereint zum Quell ihres Seins zurückkehren können.

Können? Ja wohl; in eigener Thätigkeit und Mitwirkung; daher aber auch unter eigener Verantwortlichkeit sowie Fehlern und Mängeln zugänglich! Der Herr nimmt den Geschöpfen nicht ihre Ehre, sondern ist vielmehr der erste Grund derselben. Die wirkende Vernunft ist, wie oben gesagt, eine allgemein wirkende Kraft; — und gleichwie die göttliche Ursache in der Bildung der stofflichen Seinsarten wohl die erste, aber nicht die alleinige ist, sondern vielmehr durch ihre Wirksamkeit das Wirken der anderen erst möglich macht; ebenso macht die wirkende Vernunft nicht den einzelnen, bestimmten Akt des Erkennens, sondern sie ist nur dessen erster Grund. Indem sie von den Phantasiebildern die Hülle der stofflichen Einzelnheiten hebt und sie dadurch als reine substantielle Formen, also als reine allgemeine Ideen in das empfangende und schließlich erkennende Vermögen der Vernunft versenkt, macht sie es dieser möglich, die Einwirkung der stofflichen Ursachen gemäß der zu Grunde liegenden Substanz vermittelst der Sinne aufzunehmen und so auch im Einzelnen, nämlich das Einzeln-Stoffliche, wirklich zu erkennen. Aber diese Einwirkungen

der stofflichen Ursachen, welche den einzelnen Akt des geistigen Erkennens *als einzelnen* hervorbringen, müssen wieder durch die im zweiten Kapitel gezeigten Mittelstufen zu Gott zurückgeführt werden, als zu der ersten unbeweglichen und unveränderlichen Ursache; — also weist das wirkliche Denken, der einzelne Erkenntnisakt, in doppelter Weise auf Gott: 1) auf Grund des reinen Vermögens, welches von der wirkenden Vernunft begleitet sein muß und 2) auf Grund der Einwirkungen von seiten des Stofflichen, welche erst den einzelnen Akt als bestimmt einzelnen hervorbringen und somit ihrerseits desgleichen eine ersteinwirkende Ursache voraussetzen.

Daraus erhellt, warum denn diese stofflichen Naturen so langsam einziehen durch das Thor der menschlichen Vernunft in das Reich des Ewigen. Der Stoff, der da selbsteigen einwirken soll auf das wirkliche Erkennen, und somit das Erhabenste, wozu er befähigt werden kann, erreicht, ist im höchsten Grade ohnmächtig! Lange Zeit ist das Phantasiebild gar nicht geeignet, dem Verständnisse zu dienen und ist es endlich einmal dazu fähig geworden, dann vergeht mehr als die Hälfte Zeit in Krankheit, Schlaf, Leidenschaft, was wieder dem Phantasiebilde die erforderliche Ruhe für die geistige Thätigkeit raubt.

Weit entfernt, daß die Identität zwischen Sein und Vernunft durch das wirkliche Denken vermehrt würde, wird der bereits gelegten Grundlage im Vermögen selber, der Auffassung, gar nicht einmal voll entsprochen; sondern bleibt vielmehr das Wirkliche hinter dem, was positiv möglich gewesen wäre, immerdar zurück: ein Bild der Unvollkommenheit, welche sogar die begrifflich reinen Vollkommenheiten, wie das Erkennen und Wollen, in der Wirklichkeit immer wesentlich begleitet. Insoweit dieselben begrifflich rein betrachtet werden, sind sie nur *Vermögen*, die da ihrer Wesenheit nach, als medium quo, die Existenz einer rein wirklichen und erstwirkenden Ursache notwendig fordern. Wird dagegen ihr wirkliches Sein erwogen in der Substanz, in welcher sie sind, und mit der sie eine natürliche Einheit bilden, so erscheint so recht im Gegensatze

zum reinen Begriffe und zum entsprechenden demgemäß geformten Vernunft-Vermögen ihre thatsächliche Unvollkommenheit. Sie verlangen mit Notwendigkeit auch von dieser Seite her ein Sein, das in Wirklichkeit dem Begriffe voll und ganz entspricht; oder vielmehr derselbe substantiell oder dem Wesen nach ist.

So verlangt die geschöpfliche Vernunft und ihre schwache dem Zufalle vielfach unterworfene Einheit mit dem Sein von allen Seiten und unter allen Rücksichten eine schöpferische Vernunft, die ihr eigenes Sein, also dem Wesen nach notwendig Sein ist und somit alles umfaßt; — die, wie bereits gesagt, „alles Sein ist, als die Ursache von allem", omnia est ut omnium causa.

115. Irrtümer.

a) Ontologismus.

Nun erscheint zugleich auch der tiefste Grund, weshalb der sogenannte ontologische Beweis offenbar entweder ein innerer Widerspruch oder eine ganz unverhüllte petitio principii ist. Im Begriffe des denkbar Vollkommensten soll das subjektive wirkliche Sein liegen und auf Grund dessen das vollkommenste Gut für das geschöpfliche Erkennen wirklich existieren. Entweder wird dieser Begriff als reiner Begriff aufgefaßt oder in Beziehung auf das und in Verbindung mit dem wirklichen Sein. Im ersten Falle ist der ganze Beweis nichts als ein innerer Widerspruch. Der reine Begriff, der da nur das innere Wesen bedeutet, widerstreitet nämlich dem „Mehr" oder „Minder" und kennt weder ein denkbar Höchstes noch ein denkbar Niedrigstes; er ist, wie Thomas dies nennt, in indivisibili; was „gut" ist, ist „erstrebenswert", was „wahr" ist, ist „gleichförmig"; was „Mensch" ist, hat „Vernunft und Sinne"; nichts darf davon hinweggenommen, nichts hinzugethan werden. Vom reinen Begriffe und dabei zugleich vom Grade sprechen, ist ein Widersinn. Wird aber, wie dies im zweiten Falle vorausgesetzt erscheint, vom Begriffe „quo melius cogitari nequit", in seiner Verbindung mit dem wirklichen Sein

gesprochen, so geschieht dies auf Grund des „Mehr" oder „Minder". Ein in Wirklichkeit schlechthin Vollkommenstes kann erst gedacht werden, wenn ein weniger oder mehr Vollkommenes vorhanden ist; sonst handelt es sich eben nur um ein einfach Vollkommenes. Wer also aus dem so gefaßten Begriffe das subjektive wirkliche Sein des Vollkommensten beweisen will, der setzt diese Wirklichkeit bereits für den Begriff voraus. Ein „Mehr- oder Minder-Sein" verlangt als Ursache und zwar als wirkende Ursache ein „Meist-Sein" und dieses „Meist-Sein" besteht eben darin, daß die betreffende Vollkommenheit zum inneren begrifflichen, substantiellen Wesen gehört, also im Vergleiche zur übrigen Existenzweise derselben schlechthin ist.

b) Pantheismus.

Kann etwa auch im Pantheismus ein vernünftiger Kern gefunden werden? Jedem Irrtum liegt eine Wahrheit zu Grunde und jeder Bosheit etwas Gutes, wie Augustin und Thomas bemerken. Je verbreiteter ein Irrtum ist, desto verführerischer ist die zu Grunde liegende Wahrheit, desto mehr ist sie aber auch mit trübem Dunkel umhüllt. Der berechtigte Kern im Pantheismus ist der Satz des Thomas: „Das Erkennende ist das thatsächlich Erkannte." Es ist derselbe wie etwa der folgende: „Das Feuer, insoweit es thatsächlich erwärmt, ist der Saal, insoweit er thatsächlich erwärmt ist." Das Feuer in seinem subjektiven Sein ist nicht das subjektive Sein des Saales, ebenso wie die erkennende Vernunft in ihrem subjektiven Sein nicht Pflanze oder Stein ist; aber die Wirkung oder Thätigkeit des Feuers ist dasselbe als die Wärme des Saales. So könnte auch gesagt werden: intellectus in potentia est intelligibile in potentia: Soweit die Vernunft vermag zu verstehen, ist sie das, was verstanden zu werden vermag. Nur wenn das subjektive Sein beiderseitig in dieser Weise auseinandergehalten wird, ist eine Identität oder Gleichförmigkeit und auf Grund derselben ein Erkennen möglich.

Der Pantheismus fehlt darin, daß er den thomistischen

Grundsatz einseitig auf die Spitze treibt und dadurch das geistige Erkennen unmöglich macht. Eine unbedingte und allseitige Identität des Seins und der Vernunft verlangt Thomas ebenfalls als eine Notwendigkeit; aber von dieser Notwendigkeit wird eine allwirkende und in keiner Beziehung gewirkte erste Ursächlichkeit getragen, von welcher dann alles der Entwickelung fähige Sein hervorgebracht wird, jenes Sein also, das als fähig aufgefaßt wird, „mehr" oder „minder" zu sein, somit nach dieser Seite hin nicht identisch erscheint mit der rein begrifflichen Auffassung, die immer genau dieselbe bleibt.

Das subjektive stoffliche oder in seiner Thätigkeit naturnotwendig auf den Stoff gerichtete Sein ist eben gerade, weil wesentlich mit dem Stoffe verbunden, subjektiv getrennt von allem anderen; es hat ja sein eigenes suppositum als Quelle des Geschiedenseins. Es kann also gar nicht als subjektives Sein seiner Natur nach zugleich da und dort sein. Nur „was in mehreren sein kann" quod potest esse in pluribus, und zwar ohne begrenzte Zahl, kann auch in der Vernunft als Grundlage geistigen Erkennens wirkliche Gleichförmigkeit ermöglichen. Das ist aber nur die Substanz und anderes nur insoweit, als es von der Substanz getragen und durchdrungen wird, also allein das Vermögen, in Wirklichkeit zu sein. Durch diese Anschauung ist ebenso gut das Wirkliche oder Einzelne im Bereiche des Geschöpflichen gewahrt, als die unbedingte Wesens-Trennung dessen, der seinem Wesen nach Wirklichkeit, dessen Substanz also wirkliches Sein und kein Vermögen ist und der somit alles Wirkliche und Mögliche sowohl insofern es ist als auch insofern es verstanden wird verursacht.

Will demnach der Pantheismus sei es als Cant'scher Subjektivismus, der in dem geschöpflichen Vernunftvermögen die Quelle der Identität sucht oder als Fichte'scher Idealismus, welcher der bestimmenden Idee nicht allein Möglichkeit, sondern an sich sogleich und ohne weiteres Wirklichkeit und Thätigkeit zuschreibt also schließlich der Allgemeinheit wirkliches subjektiv-stoffliches Sein verleiht oder als Hegel'scher

Realismus und Spinoza'scher Substanzivismus, der die Identität vom wirklichen äußeren Sein oder der inneren Substanz ableitet, während in der That von beiden Seiten gleichmäßig zur einzig-möglichen Identität beigetragen wird — will der Pantheismus seinen Haupt-Satz festhalten, so muß er das subjektive Sein des Erkannten vom subjektiven Sein des Erkennenden im Bereiche des Geschöpflichen trennen und nach der entwickelten Weise nur in das Vermögen die Identität oder Gleichförmigkeit setzen: mit anderen Worten ein von der Schöpfung dem Wesen nach geschiedenes, alles außer sich selbst verursachendes Sein annehmen; und dieses Sein ist dann identisch mit seinem eigenen wirklichen Erkennen.

116. Andere Irrtümer.

Über die Irrtümer des Malebranche, die sich besonders um die Abwesenheit jeglicher wirklich wirkenden geschöpflichen und am Ende auch der schöpferischen drehen, braucht wohl nicht des weiteren gehandelt werden; dieser in vielfachen anderen Beziehungen höchst bedeutende Mann, hat nur in den schlechtesten Zeiten der Philosophie eine Berühmtheit als Philosoph erhalten können. Home und Locke, mit ihrem Widerwillen gegen die Einwirkung des Stofflichen auf die Vernunft, sind ebenfalls durch den oben festgestellten Unterschied zwischen dem reinen Vernunftvermögen und dessen auf das substantielle Sein des Menschen gegründeten und deshalb naturnotwendig mit der Sinnesthätigkeit zusammenhängenden Wirken samt allen Folgerungen, die sie aus diesem ihrem Widerwillen ziehen, in der Wurzel ihrer Anschauung widerlegt. Es ist keineswegs notwendig, die Vernunft zu den Sinnen zu erniedrigen, weil offenbar das Stoffliche auf sie einwirkt; vielmehr muß dieselbe gerade vermittelst der Ursächlichkeit des Stofflichen emporsteigen zur thatsächlichen Erkenntnis des rein Geistigen. Mag Thomas diesen Paragraph mit einem Texte schließen, der alle Schwierigkeiten löst:[40]) „Weil das, was

[40]) In Boët. de Trin. qu. 5. art. 4. Et quia illud, quod est

für alles andere das Sein verursacht, voll und nur sein, „am meisten" sein muß (maxime ens); so darf es auch nur reine Thätigkeit mit Ausschluß aller inneren Möglichkeit sein, denn die Ursache ist früher als die Wirkung, das Wirkende mächtiger als das Leidende. Deshalb muß es auch ganz und gar und in jeder Beziehung stofflos sein, denn Stoff ist gleichbedeutend mit Möglichkeit. Ebenso muß es ohne irgend welche Beweglichkeit gedacht werden, denn Bewegung ist ja nichts anderes, als die Thätigkeit des Möglichen, soweit es möglich ist, also etwas werden kann. So aber kann nur das göttliche Sein gedacht werden, nämlich dem Wesen nach ganz und gar vom Stoffe getrennt und ohne Möglichkeit einer Änderung. Da also dieses Sein in sich eine vollständige Natur hat und zugleich der wirkende Grund von allem anderen Sein ist: kann es in doppelter Weise behandelt werden; insoweit es nämlich wirkender Grund und insoweit es seinem Wesen nach wirklich ist. Obgleich nun ein solches göttliches Sein die Vernunft selber, also aus sich heraus ohne weiteres wohl er-

---

principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur 2 Metaph. (supra) ideo hujusmodi principia oportet esse completissima: et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potentior potentia. Et propter hoc oportet ea esse sine materia, quae est potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia: et hujusmodi sunt res divinae (supra rationes aeternae): quia si divinum alicubi existit, in tali natura immateriali et immobili maxime existit. Hujusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt. Uno modo prout sunt principia communia omnium entium; alio modo prout sunt in se res quaedam. Quia autem hujusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus se habet ad ea sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut dicitur 2 Metaph. (cf. S. th. 1. qu. 2. art. 1. et C. G. lib. 1. cap. 11. [3.]); per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea, nisi secundum quod ad ea per effectus ducimur, et hoc modo Philosophi ad ea pervenerunt; sicut dicitur Rom. 1, 20.

kennbar, vielmehr die Erkenntnis, das Licht selber ist, so kann es doch gerade wegen seiner Lichtfülle, von der natürlichen, auf das innere Vermögen und die äußeren Dinge, deren Grundlage, die Substanz, wieder nur eigentlich Vermögen (de Verit. qu. 5. art. 10): actus primo primus, ist, angewiesene Kraft der Vernunft nicht erreicht werden; wie auch die Fledermaus, infolge der Schwäche ihrer Augen, nicht das klare Tageslicht zu ertragen vermag. Mit ihrer natürlichen Kraft kann deshalb die Vernunft nur zur Kenntnis Gottes gelangen, dadurch daß sie von den Wirkungen desselben sich führen läßt, sie kann Gott nur als Ursache erkennen; wie Paulus sagt (Röm. 1, 20).

Anstatt daß also durch diesen vierten Beweis, wie Thomas schon verleumdet worden, ein Semipantheismus aufgestellt würde, nach welchem Gott wohl dem Grade, nicht aber dem Wesen nach von der Schöpfung verschieden wäre, beweisen eben die Stufen des Seins, der Wahrheit und der Güte in den Geschöpfen nur das eine, daß es ein Sein giebt, welches dem Wesen nach Sein, Wahrheit und Güte sein muß, worüber hinaus nichts mehr an Wahrheit, Sein und Güte gedacht werden kann; — während das Geschöpfliche nur eine zufällige und deshalb je nach dem Willen Gottes größere oder mindere Teilnahme an diesen Vollkommenheiten kennt.

§. 4.

Thomas und die Kirchenlehre.

117. Leitender Gesichtspunkt für die Väterstellen.

Wohl mit keinen Väterstellen ist so viel Mißbrauch getrieben worden und wird heute noch getrieben, als mit denen, welche die Existenz Gottes auf die Wahrheit gründen, zumal gerade diese Väter rücksichtlich der theologischen Forschung die bedeutendsten sind. Allem diesem Mißbrauche liegt ein nebelhafter Begriff der Wahrheit zu Grunde. Der richtige Begriff derselben, wie ihn Thomas entwickelt, führt aus seiner Natur heraus dazu, den Weg zum Ziele klar und unmittelbar zu

zeigen; denn gerade die Wahrheit ist der Vernunft eigentümlich oder bildet vielmehr deren Natur.

In der That ist es so recht Sache der Vernunft, zu vergleichen. Warum? Weil sie allein das unstreitig „Höchste", im Verhältnisse zu welchem ein „Mehr" oder „Minder" denkbar erscheint, aufzufassen vermag; d. h. weil sie allein das Wesen zum Gegenstande ihrer Thätigkeit hat. Das unbedingt „Höchste" eines gewissen Seinskreises ist eben im selben Augenblicke gefunden, in welchem erkannt ist, daß die fragliche Vollkommenheit das Wesen oder die Natur eines gewissen Seins bildet. Dann ist auch zugleich erkannt, wo allein die wirkende Ursache gesucht werden muß für die verschiedenen Grade oder Abstufungen, gemäß denen sich diese selbe Vollkommenheit in anderem Sein vorfindet; nie werden diese Grade oder Abstufungen, mögen sie noch so sehr in die Höhe geführt werden, die Stufe desjenigen Seins erreichen, wo die betreffende Vollkommenheit Wesen ist, denn in diesem letzteren liegt eben das Maß der verschiedenen Stufen und Grade. Das Zimmer kann geheizt werden bis zu welch immer einem Grade, es wird nie die Wärme des Feuers selber erreichen; denn hier ist die Wärme wesentlich, dort zufällig; — das Erleuchtete ist wesentlich vom Lichte entfernt, dem Leuchten Natur ist.

Danach kann leicht der Maßstab erkannt werden, nach welchem die verschiedenen Arten Vollkommenheiten im Bereiche des Geschöpflichen zu Gott führen. Handelt es sich um solche, deren Wesensbestand den Stoff und damit die Beschränkung fordern, so ist auch das maximum, also das Wesen, dem sie angehören, im Stoffe. Gott ist formell seinem Wesen nach weder Feuer noch Licht noch Ähnliches. Diese Eigenschaften führen zu Gott einzig und allein, wie die Wirkung zu ihrer bewirkenden Ursache führt.

Stehen aber andere Vollkommenheiten in Rede, deren reines Wesen den Stoff und alle Schranken ausschließt, welche vielmehr jedem solchen stofflichen und beschränkten Sein nur zufällig anhaften, so kann ihr maximum, ihre höchste denk-

bare Höhe, nur in einem Sein gefunden werden, was außerhalb aller Beschränkung und alles Zufalls steht, in einem Sein, welches selber innerlich notwendiges Wesen ist. Sie führen zu Gott auf dem Wege der supereminentiae und der negatio. Der Begriff derselben wird auf Gott übertragen. Aber daß das diesen Begriff oder diese Vollkommenheit tragende subjektive Sein ein zufälliges, mitgeteiltes und demnach beschränktes sei, wird für Gott geleugnet; daß es in ihm sein Wesen, seine Natur, und somit unbeschränkt sei, wird behauptet. Nun ist es nur die Vernunft, deren Auffassung das Wesen eines Dinges erreicht; also ist es auch ganz und gar und ohne Einschränkung Sache der Vernunft, aus der Notwendigkeit eines unbedingt Höchsten, eines maximum, auf die Notwendigkeit eines Seins zu schließen, das dem Wesen nach Sein, Wahrheit, Güte ist und dieses Sein allem übrigen seiner innersten Natur nach gegenüber zu stellen.

„Alles ist wahr auf Grund der ersten Wahrheit," weil diese erste Wahrheit die alleinige Ursache ist, „daß die anderen Dinge wahr sind," d. h. daß das wirkliche Sein eines jeden derselben dem inneren Seinsgrunde, der Substanz, entspricht. Da aber dieses Sein, wieder die wirkende Ursache ist, daß die Idee im menschlichen Verstande mit ihm übereinstimmt, weil sie dieselbe Form mit ihm trägt, so ist die erste Wahrheit auch die Ursache des Wahren, insoweit es sich im geschöpflichen Verstande findet. Sie ist die Ursache schlechthin aller Wahrheit, sowohl der objektiven als der formalen.

118. Text des heiligen Thomas.

Diese Lehre faßt Thomas so zusammen:[41]) „Wenn etwas dem Wesen nach von mehreren Dingen ausgesagt wird, also

---

[41]) S. th. 1. qu. 16. art. 6. Quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum,

univoce, so ist es in allen diesen seiner ganzen Natur nach, wie z. B. wenn von vielen Menschen der Begriff „Mensch" ausgesagt wird; wird aber etwas analogice, also nur unter einer gewissen Voraussetzung von mehreren Dingen ausgesagt, so findet es sich in einem derselben dem Wesen nach und die übrigen werden nach diesem benannt. So wird das Tier und die Medizin und der Urin „gesund" genannt, nicht als ob nicht die Gesundheit allein dem Tiere wesentlich zukäme, sondern weil die Medizin die Gesundheit des Tieres bewirkt und der Urin ein Zeichen dieser Gesundheit ist. Und obgleich die Gesundheit weder im Urin noch in der Medizin ist, so findet sich doch in beiden etwas, was dieselbe bewirkt, resp. ein Zeichen davon ist. Oben aber wurde gesagt (art. 1), daß die Wahrheit ihrem vollen Wesen nach in der Vernunft ist, in den Dingen und nur, insoweit dieselben auf die göttliche Vernunft bezogen werden . . . . Wenn also von der Wahrheit die Rede ist, inwiefern sie in den Dingen ist, so sind diese alle wahr auf Grund einer einzigen Wahrheit, deren Ähnlichkeit sie ihr Sein verdanken. So mögen wohl viele

---

a quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali et de urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva; et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem artic. I., quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita. Unde Aug. in ps. 11. „Diminutae sunt veritates a filiis hominum quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate resultant plures veritates." Si autem loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

Wesenheiten und Substanzen in der Schöpfung sein; es ist aber nur eine Wahrheit, die der göttlichen Vernunft, nach der sie wahr genannt werden und nach der sie die Fähigkeit besitzen, die Wahrheit auch in der geschöpflichen Vernunft zu bewirken." Vielleicht für manche noch klarer ist folgender Text:[42]) „Alles, was in einem Dinge vermittelst Teilnahme sich vorfindet, also dem Wesen nach abhängig von einem anderen ist, muß zuvörderst in einem anderen dem Wesen nach sein (substantialiter) . . . Die menschliche Seele aber ist nicht ihrem Wesen nach Vernunft, wie etwa das Feuer Wärme ist; sonst müßte sie es ganz sein; sondern ihr höchstes Vermögen nur ist vernünftig. Also muß eine Natur existieren, welche nach ihrem ganzen Wesen durchaus und rein Vernunft ist, von der das Vermögen der Vernunft im Menschen stammt

---

[42]) De spirit. creat. qu. un. art. 10. Omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter . . . anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat. Necesse est deinde, quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum; . . omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas et de causis in effectus et de similibus in similia et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu. Denique necesse est, quod, licet in uno et eodem potentia sit prior actu, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnium intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

und von welcher dann auch die Wirksamkeit dieses Vermögens abhängt. Ferner setzt alles Bewegliche je nach der Art seiner Bewegung ein Unbewegliches in dieser Art voraus . . . .; das Erkennen der Seele aber hat etwas von der Bewegung an sich, denn die Seele schließt von den Wirkungen auf die Ursachen und wiederum von den Ursachen auf die Wirkungen und von Ähnlichem auf Ähnliches und von einem Teile des Gegensatzes auf den anderen. Über der menschlichen Art und Weise zu erkennen, muß deshalb ein Erkennen existieren, das da unveränderlich fest dasteht. Endlich ist es unbedingt erforderlich, daß, obgleich in einem und demselben Dinge das Vermögen früher ist als die Wirksamkeit, doch, wenn das Ganze betrachtet wird, immer vor dem Vermögen ein wirkliches und wirkendes Sein in einem anderen vorhanden sei, und daß vor allem Unvollkommenen ein Vollkommenes existiere. Nun wird aber die menschliche Seele im Anfange nur im Besitze der Fähigkeit zu erkennen gefunden und jeder Zeit unvollkommen im Erkennen selber; denn nie kann sie in diesem Leben zur Erkenntnis aller Wahrheiten gelangen; also muß eine Vernunft sein, die da immer und alles und in vollkommenster Weise erkennt."

Danach mögen die betreffenden Stellen Augustins und der anderen Väter beurteilt werden, von denen manche bereits in den früheren Kapiteln angeführt worden und die übrigens als allbekannt vorausgesetzt werden können.

119. Väterstellen.

Zum augenscheinlichen Beweise nur, wie enge Thomas mit den Vätern und Kirchenlehrern auch in der eben auseinandergesetzten Lehre zusammenhängt, mögen zwei Stellen angeführt werden, welche ganz so wie Thomas das Dasein Gottes auf Grund des „Guten" zeigen. Sie sind zugleich geeignet, zum fünften Beweise hinüber zu geleiten.[13]) „Ihr

[13]) Aug. de Trin. lib. 8. cap. 3. nr. 4. Non amas certe nisi bonum; quia bona est terra . . . bona facies hominis . . . bonus

wollet ein Gut," schreibt Augustin (Enarr. 2, in ps. 26), „und was für ein Gut? Dasjenige, wodurch jegliches Gut ein Gut ist und dem nichts hinzugefügt werden kann. Ihr sprecht von einem guten Acker, einem guten Menschen, einem guten Hause, Tiere, Baume, Körper, von einer guten Seele; aber ihr habt doch das „gut" noch immer hinzugefügt (per participationem, würde Thomas sagen). Das unbedingt einfache Gut jedoch ist eben das Gut selbst, das Gut der Substanz nach, das zu nichts hinzugefügt und zu dem nichts substantiell Bestimmendes hinzugefügt werden kann, durch welches alles andere erst eben „gut" wird." Ebenso Anselmus (Monol. cap. 1 et sq.): „Welche Vollkommenheit auch immer in höherem oder niedrigerem oder gleichem Grade von verschiedenen Dingen ausgesagt wird, die kann nur auf Grund eines anderen Seins ausgesagt werden, welches dieselbe nicht heute in einem geringeren und morgen in einem höheren Grade, sondern immer gleichmäßig und aus sich selbst, seiner Natur nach, besitzt. Oder wie können etwa Dinge mehr oder minder gerecht genannt werden außer auf Grund der Gerechtigkeit, welche aus sich heraus, ihrem Wesen nach, also immer gleichmäßig Gerechtigkeit ist. Da also, wenn die verschiedenen Güter mit einander verglichen werden, das eine größer, das

---

animus . . . bonus vir justus . . . boni angeli . . . Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et tolle illud et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed omnis boni bonum.

Anselm. monol. 1 et sq. „Quaecunque dicuntur ad aliquid ita ut ad invicem magis aut minus, aut aequaliter dicantur, per aliud dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter, sive inaequaliter consideretur. Nam quaecunque dicuntur ista ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud vel aliud in diversis. Ergo cum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis.

andere geringer ist, so müssen alle durch ein anderes Sein Güter sein, welches seiner Natur nach immer in sich ein und dasselbe Gut ist und die Verschiedenheit der Güter außerhalb seiner selbst verursacht."

120. Entscheidungen der kirchlichen Lehrautorität.

Die kirchliche Lehrautorität bekräftigt vollauf die Lehre des heiligen Thomas von der geschöpflichen Wahrheit, aus der die Existenz der schöpferischen, ersten Grundwahrheit erschlossen wird und von dem wirklichen Einwirken der Dinge auf den menschlichen Verstand. Bereits im Jahre 1342 wurden folgende Sätze des Nikolaus von Ultricuria verurteilt:[44]) 1) Die äußere natürliche Erscheinungsweise der Dinge kann keinerlei Gewißheit über dieselben verschaffen. 2) Aus der Evidenz des ersten Denkprincips kann nicht das mindeste über ein Ding mit Gewißheit gefolgert werden. 10) Außer der Gewißheit des Glaubens giebt es keine andere als die des ersten Denkprincips. 11) Über keine Substanz, die von der unserer Seele

---

[44]) Denzinger, Enchir. 457—467.

1. De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi.
2. Quod evidentia primi principii non potest evidenter inferri ex una re aliqua: vel et non esse unius rei, non esse alterius; vel ex esse, non esse; aut e converso.
10. Excepta certitudine fidei, non est alia nisi primi principii.
11. De substantia alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae.
14. Nescimus evidenter, quod aliud a Deo sit causa alicujus effectus effective aut aliter, nec quod aliquis sit effectus naturaliter productus; nec scimus evidenter, quibuscunque acceptis, quae possunt esse causa alicujus, quod illis positis illud ponatur.
27. Istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est, igitur intellectus est; actus volendi est, igitur voluntas est.
28. Non potest evidenter ostendi, quin omnia quae apparent sint vera.

verschieden ist, besitzen wir irgend welche Gewißheit. 14) Wir haben darüber gar keine Gewißheit, daß ein anderes Sein wie Gott etwas verursachen kann noch darüber, ob irgend eine Wirkung durch die Kräfte der Natur hervorgebracht sei; ebenso wissen wir in keiner Weise, was davon die Ursache sei, daß unter Voraussetzung des einen das andere folge. 27) Diese Folgerungen erfreuen sich keinerlei Gewißheit: es existiert die Thätigkeit des Denkens, also existiert eine Denkkraft, die Vernunft; es wird etwas gewollt, also existiert eine Willenskraft. 28) Es kann nicht gezeigt werden, daß das, was da erscheint, wahr ist."

Das Vatikanum aber lehrt als Glaubenssatz:[45]) „Die heilige katholische Kirche lehrt und bekennt, daß ein wahrer und lebendiger Gott sei, der Schöpfer Himmels und der Erden, der da allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, in seiner Vernunft, seinem Willen und in aller Vollkommenheit unendlich

---

[45]) Vatic. De fide cap. 1. Sancta Catholica Apostolica Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Can. I. Si quis unum verum Deum, visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; an. sit.

II. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; an. sit.

III. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; an. sit.

IV. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale aut indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; an. sit.

ist; der, da er ein getrenntes, für sich existierendes Sein, durchaus einfach und unveränderlich ist, seinem Wesen und Sein nach von der Schöpfung völlig getrennt gedacht werden muß, aus sich heraus die Fülle aller Güter und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, hocherhaben.

1) Wer da leugnet, daß ein einziger wahrer Gott sei, Schöpfer und Herr alles Sichtbaren und Unsichtbaren, sei im Banne.

2) Wer nicht errötet zu behaupten, außerhalb des Stoffes sei nichts, sei im Banne.

3) Wer da behauptet, eine und dieselbe Substanz oder Wesenheit sei Gott und der Schöpfung gemeinschaftlich, sei im Banne.

4) Wer da behauptet, die geschöpflichen Seinsarten, seien es die stofflichen oder die geistigen oder auch nur die geistigen, seien aus dem Wesen oder der Substanz Gottes geflossen (emaniert) oder das göttliche Wesen werde alles durch eigene Entwickelung oder endlich Gott sei das Sein im allgemeinen oder ohne Ende und Bestimmtheit, welches durch Selbstbestimmung das All herstellt und in Arten, Gattungen und Einzelnwesen scheidet, sei im Banne.

5) Wer nicht bekennt, daß die Welt und alle darin enthaltenen Dinge, seien es stoffliche oder geistige, nach ihrer ganzen und vollen Substanz von Gott aus nichts geschaffen sind, oder meint, Gott habe nicht aus völlig freiem Willen, sondern ebenso notwendig die Welt geschaffen, als er sich selber liebt; — oder leugnet, daß die Welt zur Ehre Gottes geschaffen worden, sei im Banne.

Can. V. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam, a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit, non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; an. sit.

Fünftes Kapitel.

Der fünfte Beweis des heiligen Thomas aus der Zweckursache.

---

§. 1.

Text des heiligen Thomas.

121. Genaue Abgrenzung der drei Wege, die zu Gott führen.

Je weiter diese Abhandlung vorschreitet, desto mehr ist es notwendig, die Wege, welche zu Gott leiten, möglichst deutlich zu bezeichnen. Es ward im Vorhergehenden schon kurz darauf hingewiesen, wie berechtigt die Ausdrucksweise des Areopagiten von der dreifachen Art und Weise, Gott zu erkennen, sei. Das Gesagte soll nun vor der Auseinandersetzung des fünften Beweises noch einmal zusammengefaßt und so dem Gedächtnisse tiefer eingeprägt werden; es dürfte auch jetzt einem besseren Verständnisse begegnen.

a) Der erste Weg.

Der erste Weg, um mit Hilfe der Natur Gott zu erkennen, ist derjenige der Ursächlichkeit, via causalitatis. Welche Geschöpfe umfaßt dieser Weg und unter welcher Beziehung umfaßt er sie? Streng genommen befinden sich bloß jene Seinsarten und Eigenschaften auf diesem Wege, deren

Wesen den Stoff verlangt, also z. B. das Licht, die Wärme, die Farbe, der Mensch. Wo ihr Wesen ist, da existiert auch ihr „Höchstes", ihr „maximum" im Bereiche des stofflichen Seins. Nichts kann mehr leuchten als das Licht; nichts besser erwärmen als das Feuer; nichts unmittelbarer der Gegenstand des Gesichtes sein, wie die Farbe; nichts ist menschlicher, wie der Mensch. Da nun das Sein nicht zu deren Wesen gehört, im Gegenteil Vergehen und Entstehen das Los des Irdisch-Stofflichen ist; dem Stoffe der Himmelskörper aber seinerseits die Bewegung eigentümlich ist, welche wieder einen Erstbewegenden notwendig erheischt; so müssen alle diese Wesen verursacht sein. Die Ursache aber muß natürlich alle Vollkommenheiten und alle Kraft dessen in sich enthalten, was von ihr verursacht wird und, handelt es sich um das Wesen selbst als verursachtes, so muß die hinreichende Ursache weit mehr Kraft in sich schließen, als das betreffende Wesen. Sie darf nicht auf derselben Seinsstufe stehen als dieses, sonst könnte es ja sich selber Ursache, also zugleich vorher und nachher sein. Deshalb gilt, was Thomas beispielsweise vom Feuer sagt: „Die Sonnenwärme als Ursache des Feuers sei nicht eigentlich warm, sondern aliquid amplius quam calidissimum," wesentlich mehr warm als das irdische Feuer mit seinem vergänglichen Stoffe, im allgemeinen noch weit mehr vom Verhältnisse der ersten Ursache zum Stofflich-Geschaffenen: Als erste Ursache des Lichtes, der Wärme, des Menschen u. s. w. muß Gott mehr Kraft enthalten, als diese Wesenheiten; ist, um mit Thomas zu reden, mehr als Licht, mehr als Mensch u. s. w., und da solche Wesenheiten von sich aus ohne Grenzen sind, um zu empfangen und gerade kraft dessen am allgemeinen teilnehmen, d. h. eben Wesen sind, so muß Gott ohne Grenzen mächtig sein, um zu geben; er muß der wirkende Grund des allgemeinen in der geschöpflichen Wirklichkeit sein.

b) Der zweite Weg.

Es giebt nun wieder andere Seinsarten und Vollkommenheiten, welche ihrem Begriffe, also ihrer Natur nach nicht die Schranken des Stoffes erfordern, wohl aber dem Stofflichen zugehören können, in jenem Sein jedoch nur mit innerlicher wesentlicher Notwendigkeit sind, das da, unbeschränkt von außen, die wahre Fülle des Seins besitzt, oder vielmehr selber ist. Es sind dies *reine* Vollkommenheiten. So z. B. ist der Mensch wohl seinem Wesen nach „Mensch" und in diesem Wesen steht er an der unbestrittenen Spitze alles Menschlichen im Bereiche des Stoffes, ähnlich wie das Feuer an der Spitze aller irdischen Wärme. Aber der einzelne Mensch hat auch das wirkliche Sein, er *ist* thatsächlich. Erscheint er demnach kraft seines Wesens „Mensch" geschieden von anderen Wesen, nicht selten auch im Gegensatze zu anderen, so hat er seine Eigenschaft wirklich zu sein mit allem Wirklichen gemeinsam. Diese Eigenschaft kommt ihm deshalb auch nicht kraft seines Wesens zu, welches im Gegenteil sein kann und auch nicht sein kann, sondern gehört ihm an kraft eines äußeren Grundes; sie ist in sich unbeschränkt, steht mit nichts im Gegensatze, ist deshalb ganz vollkommen, eine reine *ungemischte* Vollkommenheit.

Dasselbe gilt vom Wahren, Guten, überhaupt von allen rein geistigen Eigenschaften, die alle am Ende der Einheit des Seins dienen, indem sie dieselbe offenbaren oder bewirken. Diese Eigenschaften nun werden einfach *übertragen* auf das göttliche, als auf das subjektiv und dem Wesen nach ganz vollkommene Sein; wohlgemerkt die Eigenschaft ihrem Begriffe nach wird einfach übertragen. Soweit sie aber in geschöpflichem subjektiv-wirklichem Sein existiert, muß sie *wesentlich* vergrößert oder vielmehr bis ins Unendliche gesteigert werden, um so nicht weniger dem Begriffe als der subjektiven Existenz nach von Gott gelten zu können: via supereminentiae.

c) Der dritte Weg.

Damit hängt der dritte Weg eng zusammen: via negationis. Denn offenbar muß die Unvollkommenheit, mit welcher die oben erwähnten begrifflich ganz schrankenlosen Eigenschaften im Stofflichen oder überhaupt in den Schranken des Geschaffenen substantiell zu einem natürlichen Sein verbunden sind, von Gott entfernt werden, wenn göttliche Vollkommenheiten wahrheitsgetreu erkannt werden sollen. Dies wurde beispielsweise oben im vierten Kapitel gesehen, nach welchem das Erkennen als Einheit des Erkannten und Erkennenden, also als unbeschränkte Vollkommenheit, auch von Gott galt ebenso gut wie vom Geschöpfe; trotzdem aber das wirkliche subjektive Sein des menschlichen Erkenntnisaktes von Gott entfernt werden mußte, denn dasselbe wird durch die von der menschlichen Substanz als Grundlage der menschlichen Thätigkeit geforderte Teilnahme der Sinne thatsächlich beschränkt.

Dieser letztere Weg scheint der ohnmächtigste zu sein von allen dreien; doch es scheint dies nur. In Wahrheit ist derselbe der Anfang für die wahre Kenntnis Gottes: „ignote ascendere“ nannte ihn oben Bonaventura nach dem Beispiele des Areopagiten; fundamentum in re nennt ihn die moderne Philosophie und Theologie. In der That sind die reinen Vollkommenheiten des Seins, des Wahren und Guten u. ähnl. für das Geschöpf nur erkennbar auf Grund des beschränkten subjektiven Wesens, mit dem sie im Geschöpflichen zu einer Einheit verbunden sind. Was nicht Gott ist, das ist der Anfang, das Fundament, auf welchem einerseits das begrifflich Schrankenlose, andererseits das in Wirklichkeit Beschränkte unmittelbar erkannt wird. Jenes führt auf dem Wege der Übertragung und wesentlichen Steigerung, dieses auf dem Wege der Ursächlichkeit zu Gott. Das Unvollkommene und Beschränkte kann ja nicht den vollen Grund des Seins innerhalb seiner selbst haben; es weist naturnotwendig nach außen. Dies zeigt an letzter Stelle, aber nicht minder eindringlich

der Begriff des Guten, inwiefern derselbe gleichbedeutend ist mit dem der Zweckursache.

122. Der Begriff des Guten.

Ist das Wahre dem Guten entgegengesetzt? Fast scheint es so. Ist doch das wirkliche Einzeln-Sein mit seinen Beschränkungen der Grund, daß das Wahre nicht in seinem ganzen Umfange aufgefaßt wird. Wahr ist, wie gesagt, was währt, einfach währen kann aber nur das Unbeschränkte. Schranken führen zum Gegensatze, der Gegensatz zum Kampfe, der Kampf zur Auflösung; wie ja auch Thomas das Entstehen und Vergehen auf den im Inneren des Stofflichen waltenden Gegensatz gründet. Daß also die geschöpfliche Wesenheit und mit ihr der subjektive Grund des Wahren im Stoffe wirkliches Sein gewinnt, dieser Umstand hindert ihr volles und ganzes Widerstrahlen in der Vernunft. Es mag wohl der Seinsgrad, welchen sie dem Stoffe verleiht, immer entsprechend in die Vernunft treten; was für eine Kraft aber dieselbe Wesenheit, also z. B. die menschliche, im Durchdringen des einzelnen Stoffes entfalten, bis zu welcher Höhe sie die vom Stoffe gesetzten Schranken überwinden kann, das wird niemals in seinem ganzen Umfange offenbar werden, außer wenn die Kraft der erstwirkenden Ursache des wirklichen Seins auch in der Erkenntnis die alleinige bestimmende Ursache ist.

Worauf gründet sich aber das Gute? Gerade auf das Gegenteil; nämlich auf das wirkliche Einzeln-Sein. So sagt Thomas: „Gut ist, was von allem begehrt wird" oder: „Das Gute ist als solches im wirklichen Sein, insoweit dieses Beziehung hat zum Begehrungsvermögen und deshalb ist das Gute seinem vollen Wesen nach (nicht wie das Wahre, das sein volles Wesen erst in der Vernunft erlangt) in der wirklichen Sache, so zwar, daß das Begehrungsvermögen gut genannt wird gemäß dem erstrebten wirklichen Gegenstande." Noch deutlicher (S. th. 1. qu. 16. art. 1): „Offenbar ist jedes Einzelne erstrebenswert, inwieweit es vollkommen

ist, denn alle Dinge begehren nur, was zu ihrer Vervollkommnung dienen kann. Insofern aber ist etwas vollkommen vollendet oder fertig, inwiefern es in Wirklichkeit ist, in quantum est actu; woraus ohne Zweifel hervorgeht, daß etwas gut ist, nicht nur, insoweit es bloß sein kann, was ihm das innere Wesen giebt, sondern insoweit es in Wirklichkeit ist: denn Sein ist nichts anderes, als die Wirklichkeit eines jeglichen Dinges: esse est actualitas omnis rei.

Gut wird also nach Thomas ein Ding genannt, insoweit es wirklich ist. Gut ist der Fruchtbaum, nicht bloß weil derselbe seiner Substanz nach Früchte hervorbringen kann, sondern zumal, weil er deren wirklich hervorbringt; auf Grund dieses letzteren Umstandes erscheint er begehrenswert. Muß der Baum wirklich Früchte hervorbringen? Nein; er kann es wohl aber es kann auch das Gegenteil eintreten. Das Wirklich-Sein ist für jede Substanz zufällig, also auch das Gute. Dieses beruht deshalb als seinem ersten wirkenden Grunde auf einem Sein, das da dem Wesen nach, d. h. notwendig die Güte ist. Doch das gehört zum vierten Beweise.

123. Das Gute im Verhältnisse zum Wahren und zum Sein.

Hier kommt es darauf an, zu zeigen, wie Thomas aus dem scheinbaren Gegensatze des Wahren zum Guten an das letzte Endziel, zum Schöpfer als die letzte Zweckursache gelangt. Wenige Worte genügen dazu:[46]) „Ich schaue in den Dingen,"

---

[46]) S. th. 1. qu. 5. art. 1. obj. 1ª. Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. Resp. Licet bonum et esse sint idem secundum rem: quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat, aliquid proprie esse in actu: actus autem proprie habet ordinem ad potentiam: secundum hoc dicitur aliquid simpliciter ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum

so lautet der Einwand, den sich Thomas aus Boëtius macht, „wie nicht dasselbe Sein der Grund davon ist, das sie sind und daß sie gut sind.“ Er antwortet (S. th. 1. qu. 5. art. 1. ad 1): „Allerdings ist es dasselbe Sein, auf Grund dessen von den Dingen das Gute und das Wirkliche ausgesagt wird; aber in anderer Weise gilt von den Dingen, daß sie in der Wirklichkeit sind und in anderer, daß sie gut sind. Denn es ist etwas einfach, wenn es vom Nichts unterschieden wird oder von der reinen Möglichkeit; das aber geschieht auf Grund der substantiellen Wesensform, die da im Dinge selbst macht, daß es einfach ist, sowie z. B. der einzelne Mensch einfach und ohne weitere Voraussetzung ist, also Mensch ist und nichts anderes, dadurch, daß er die Wesensform, die Substanz „Mensch“ hat. Was auch immer hinzukommt, wie beim Menschen die große oder kleine Figur, die Weisheit oder Tugend u. dgl., bewirkt nicht mehr im Innern des einzelnen Menschen das einfache Sein im Unterschiede vom Nichts, sondern nur, daß er mit Voraussetzung des substantiellen Seins

---

esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. — Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id, quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter.

l. c. qu. 19. art. 2. Res naturalis habet propriam inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, si non habeat, vel ut quiescat in illo, cum habet.

l. c. qu. 6. art. 1. „Unumquodque appetit suam perfectionem; bonum autem aliquid est, secundum quod est appetibile.“

nach einer gewissen Richtung hin noch dazu ist. Gerade umgekehrt ist es beim „Guten" der Fall. Das Gute ist seiner Natur nach gleichbedeutend mit dem Begehrenswerten; begehrenswert aber ist etwas, soweit es vollkommen, also in seinem Bereiche voll ist; das ist jedoch das Letzte in einem Dinge; — denn nicht wenn das Ding durch seine substantielle Form eben ist, d. h. von Nichts getrennt erscheint, ist es auch ohne weiters gut, es besitzt dann nur eine gewisse Vollkommenheit, diejenige nämlich, daß es nicht mehr Nichts oder reine Möglichkeit ist. Gut ohne anderes hinzufügen, also einfach gut ist es erst, wenn demselben keine Vollkommenheit mehr fehlt, wenn es also am Ende des Seins steht; das aber bedeutet für das einfache Sein und das einfache Wahre nur eine Beziehung mehr von dem, was bereits einfach und ohne weiteres hinzuzufügen kraft der substantiellen Form ist und kraft derselben Form in der Vernunft wahr ist."

Da steht wieder Thomas in seiner ganzen schneidigen Schärfe da. „Das einfach und ohne Zuthat Vollkommene und deshalb an sich Erstrebenswerte ist am Schlusse, am Ende des Seins." In jenem Sein fällt demnach Sein, Güte und Wahrheit der Wirklichkeit nach zusammen, dessen Substanz selber die Fülle, wo die Grundlage des Seins, nach welcher einfach ausgesagt wird: es ist, zugleich die Vollendung, wo Sein Wohl, Erkennen Wollen ist und wo somit der letzte Endzweck vor allem notwendig gefunden werden muß. Doch davon später noch.

Jetzt möge Thomas noch weiter fortfahren, den Begriff des Guten selber zu entwickeln; er versteht sich auf die Pfade des Ewigen (S. th. 1. qu. 19. art. 1):

„Was im Besitze eines Gutes ist, das ruht in diesem Gute; was aber noch nicht in diesem Besitze ist, das strebt nach demselben." So bezeichnet der Engel der Schule kurz und bestimmt den wesentlichen Unterschied zwischen dem Verhältnisse des Schöpfers zum Guten und dem des Geschöpflichen. Und wie soll jegliches Ding sein dem Wesen ent-

sprechendes Gut finden? „Jegliches Ding begehrt seine eigene Vollendung; dadurch aber wird etwas ein Gut, daß es begehrenswert ist“ (l. c. qu. 6. art. 1).

Mit diesen durchgreifenden Worten stellt Thomas den denkenden Geist auf die letzte Stufe der Entwickelung des Begriffes „gut“. Man sollte doch nicht an den Grundbegriffen des Aquinaten rütteln und ihn dann noch als Führer aufstellen oder sich auf ihn berufen wollen! Wer da das Erkennen nicht in die innerste Einheit des Erkennenden und des Erkannten setzt, sondern etwa als eine mechanische Gleichheit zweier Größen betrachtet; der wird nie etwas davon verstehen, wie Thomas aus der Wahrheit im Bereiche des Geschöpflichen mit metaphysisch zwingender Notwendigkeit die unwandelbare Wahrheit erschließt, welche die wesentlich vollkommenste Einheit selber ist, nämlich das substantielle Wesens-Sein des thatsächlich Erkennenden. Ebenso. Wer das Gute einseitig auffaßt als „das einem Sein Zukömmliche“ als „das Vollkommene“ ꝛc. der wird sich nie eine Idee davon machen können, wie lebendig Thomas das Gute als Zweckursache gebraucht.

Das Gute besteht nach Thomas in der Erstrebbarkeit; diese aber setzt im Geschöpflichen, was da nach der einen Seite geben, nach der anderen empfangen kann, die gegenseitige Beziehung voraus. „Das Gute ist im wirklichen Sein des Dinges;“ — allerdings, aber nur insoweit letzteres Beziehung hat zum Begehrungsvermögen oder zur natürlichen, unbewußten Neigung eines anderweitigen Seins. Da tritt sogleich Leben in die Schöpfung. Es erscheint sogleich die Schwierigkeit gelöst, daß etwas die Einheit mit dem wirklichen Sein eines anderen Dinges erstrebt und doch nicht aus sich heraustritt um ein anderes zu werden, sondern vielmehr dadurch seine eigene Vollendung erreicht. „Jedes Sein erstrebt seine eigene Vervollkommnung“ appetit suam perfectionem und nur in dem Maße will es die innigste Verbindung, das Eins-Sein, mit dem wirklichen Sein eines anderen Wesens, als es der Ausfüllung des Mangels im eigenen Sein dienen kann. Nach

demselben Maßstabe wird es dann auch wieder vom anderen Sein erstrebt. Wunderbare Harmonie! Was für die eine Natur überflüssig ist und als reife Frucht abgeworfen wird, das ist geeignet, den Hunger der anderen zu stillen (Ps. 103): „Der Überfluß der Erde kräftigt den Menschen," sagt der Psalmist „und die Frucht des Weinstockes erfreut des Menschen Herz."

Anders kann es aber auch gar nicht sein! Oder wo ist denn das Maß, demgemäß jedes Ding nach Vollkommenheit strebt? Nur im eigenen Wesen kann dieses Maß gefunden werden, nur in dem inneren Formalgrunde, kraft dessen es dieses ist und kein anderes; mit anderen Worten, einzig und allein auf Grund der Wahrheit, die es in sich trägt und der gemäß es der Idee des Schöpfers entspricht, kann es etwas erstreben. Es hat ja eben kein anderes Sein, als das, welches von der inneren Wesensform bezeichnet und formal begründet wird, vermag also auch nur zu wollen, was diesem Wesen in Wirklichkeit entspricht. „Der Löwe geht aus des Nachts und brüllt nach Beute" (Ps. 105), er sucht das Gute nach seiner Art; die Blume öffnet den Kelch des Morgens, sie sucht den Tau des Himmels, das Gute nach ihrer Art; das Feuer steigt nach oben und sucht sein eigengeartetes Gute; der Regen fällt nach unten und findet da das Gute nach seiner Art (Genes. 1, 11). Der Mensch aber sagt (Ps. 118): „Ich habe mein Herz gebeugt, um deine Gebote zu erfüllen" propter retributionem, wegen deiner, o Gut der Güter, auf das da, als auf den überreichen Lohn, die ganze Schöpfung weist.

Immer gilt das Wort des Apostels (Epheser. 5, 29): „Nimmer hat jemand sein eigenes Fleisch gehaßt;" und ebenso das Wort des Weisen (Sap. 1, 10): „Seine Weisheit ist ausgestreut über alles Fleisch." Gott suchen alle Geschöpfe ihrer Natur nach, wenn auch auf verschiedenen Wegen; er ist die wirkende Ursache von allem wirklichen Sein, also auch von allem Guten. Die Ähnlichkeit mit ihm giebt dem Sein Bestand; omne agens agit sibi simile. In ihm finden alle

Geschöpfe ihre Einheit und ihre endgültige Ruhe. „Alle Geschöpfe," sagt ja Thomas (l. c. qu. 6. art. 1. ad 2), „streben nach ihrer eigenen Vervollkommnung; damit aber zugleich nach Gott selbst, denn jede Vollkommenheit beruht auf einer Ähnlichkeit mit Gott."

Gott selber aber ruht in seinem Gute, er ist seinem Wesen nach das Allgut, dem nichts fehlen kann; er ist Wollen, reines Wollen und deshalb teilt er mit, secundum quod possibile est, soweit es ihm möglich ist, d. h. seiner Natur nach sowie er will, unabhängig von allem anderen (l. c. qu. 19. art. 2).

124. Text.

Nun mag der Text des fünften Beweises geprüft werden.[47]) „Der fünfte Beweis für das Dasein Gottes geht von der Leitung der Dinge aus. Wir sehen nämlich, daß so manche Wesen, die der erkennenden Vernunft entbehren, wie z. B. alles Körperliche in der Natur, bei ihrer Thätigkeit einen Endzweck verfolgen; dies erhellt daraus, daß sie immer oder doch in den weitaus meisten Fällen auf dieselbe Weise thätig sind, damit sie erlangen, was vollkommen ist. Sonach werden dieselben nicht vom Zufalle getrieben, sondern durch eine bestimmte Absicht bis zur Erreichung des Zweckes geleitet. Mit Absicht aber zu einem bestimmten Zwecke leiten, kann nur ein mit Wille und Einsicht begabtes Wesen, gleichwie die bestimmte

---

[47]) S. th. 1. qu. 2. art. 3. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Richtung des Pfeiles den Schützen verräth. Also giebt es ein vernünftiges Sein, welches alle natürlichen Dinge zum Zwecke geleitet und dieses Sein nennen wir Gott.

§. 2.

Zerlegung und Entwickelung des Textes.

125. Einwürfe.

Tritt mit diesem Beweise Thomas wieder zurück zum Stoffe, nachdem er im vorhergehenden aus den erhabensten geistigen Ideen die Erkenntnis Gottes herausgemeißelt hatte? Fast scheint es so. Schon die äußere Form „videmus", wir sehen, stimmt mit dem „videmus aliqua in hoc mundo moveri" im ersten und mit dem anderen Ausdrucke: „invenimus in istis sensibilibus" im zweiten Beweise überein und scheint auf eine rein stoffliche Grundlage hinzuweisen.

Aber dann ist dieser Beweis vollständig überflüssig. Was er beweisen soll, das ist bereits das Ergebnis des ersten Beweises. Denn offenbar besteht zwischen diesen beiden Sätzen kein merklicher Unterschied: „Was bewegt wird, muß außerhalb den erstbewegenden Grund haben," und „was in der körperlichen Natur wirksam ist, hat das Ende seiner Thätigkeit nicht innerhalb seiner selbst, nicht in seiner Gewalt." Die Thätigkeit des Stofflichen ist ja eben im eigentlichsten Sinne Bewegung und was sich nicht den ersten Anstoß geben kann, von dem hängt auch nicht das Ende ab.

Zudem scheint dem Beweise die richtige Schlußfolge zu fehlen. Oder ist das nicht etwa ein gewaltiger Sprung, der wohl schwer zu rechtfertigen ist, wenn Thomas aus der Thatsache, daß alle stofflichen, der Erkenntnis baren Dinge, wie ausdrücklich bemerkt wird, nach einem Zwecke gerichtet werden, den Schluß zieht: „Also muß alles natürliche Sein von einem Erkennenden geleitet werden, den wir Gott nennen?" Der Mensch und der reine Geist gehören doch auch zum natürlichen Sein! Was soll es schließlich heißen,

daß die körperlichen Naturen „erlangen, quod est optimum, was das Beste ist?" Können sie denn das unbedingt Beste überhaupt erreichen? Sind sie auch nur fähig zu erlangen, was für sie speciell das Beste ist, worüber hinaus also kein Besseres denkbar erscheint? Oder ist nicht dem Stofflich-Beweglichen beständige Entwickelung vielmehr wesentlich zu eigen?

126. Strenge Beweiskraft.

Die Antwort ist die, daß der fünfte Beweis sowohl für sich allein gleich einem jeden der vorhergehenden zum Beweise des Daseins Gottes genügt, demnach von den anderen gänzlich verschieden ist, als auch das Gewicht sämtlicher Beweise von einer neuen Seite darthut und somit den Gesamtumfang von deren Beweiskraft entschieden vermehrt. Thomas ist gewohnt, dem Psalmisten zu folgen, der da singt (Ps. 130): „Herr! Mein Herz hat sich nicht über sich selbst erhoben und meine Blicke haben sich nicht in frevelhaftem Übermute auf Erhabenes gerichtet; nicht in großen Ideen bin ich stolz herumgewandelt und nicht im Wunderbaren, was über mir und über meinen Kräften steht. Oder hätte ich doch vielleicht nicht demütig genug gedacht und meine Seele unberufen in die Höhe getragen? Nein! Muttermilch habe ich gesogen und diese Nahrung hat mich stark gemacht für festere und kräftigere Speise; dem angemessen ist auch der Lohn in der Thätigkeit meines Geistes."

„Es ist die Pflicht des Lehrers der katholischen Wahrheit," sagt Thomas im Eingange seiner theologischen Summa: „den Kleinen Milch zu geben." Er lehrt, wie er selbst gelernt hat. Oder ist dies nicht reine, leicht verdauliche, nahrhafte Milch von der Mutter Erde? Milch von den stofflichen Dingen, die den Menschen umgeben? „Wir sehen, daß die stofflichen Naturen immer oder doch größtenteils auf dieselbe Weise thätig sind; sie verfolgen also mit dieser Thätigkeit einen Zweck."

Was sagt denn ein jeder, wenn er jemanden fortwährend

dieselbe Richtung verfolgen sieht, ohne nach rechts oder nach links umzuschauen, mit Vernachlässigung alles dessen, was zum Aufenthalte einladet und unter Verachtung aller Hindernisse, die sich entgegenstellen? Der Mann hat einen Zweck, d. h. er hat etwas im Sinne, was das Einschlagen dieser und keiner anderen Richtung zu wege bringt. Hat ein bestimmter Same immer dieselbe Frucht und weicht nur ausnahmsweise infolge von gewaltsamen Störungen davon ab, so heißt es bald: Dies ist seine Natur. Das Auge sieht, das Ohr hört, die Zunge schmeckt, ohne daß je eine andere Thätigkeit sich geltend machte? — Also, dies ist der Schluß, verlangt dies der diesen Organen von der Natur gegebene Zweck.

Rührt nun ein solcher Zweck von der einzelnen Natur selber her? Hat dieselbe sich ihn gegeben? (Es sei wohl bemerkt, wie scharf Thomas sich ausdrückt: „corpora naturalia," also er spricht von Körpern, insoweit sie eine „Natur", eine „Substanz" in sich tragen.) Unmöglich! Denn gerade die Natur ist in ihnen der volle innere Seinsgrund; kraft ihrer Substanz, ihres Wesens haben sie Sein und wird von ihnen ausgesagt: sie sind. Demnach können sie auch dieser ihrer Natur nicht die Zweckrichtung geben; sie sind eben nicht vor ihrer eigenen Natur und was nichts ist, kann nichts geben. Woher sie die Natur demgemäß erhalten, daher stammt auch die Zweckrichtung ihrer auf die Natur gegründeten Thätigkeit.

Was wird also von dieser ersten und unabhängigen Quelle der natürlichen Thätigkeit und von ihrer notwendigen Zweckrichtung gelten müssen? Zu allererst, daß sie nicht von einem anderen natürlichen Sein ihre schließliche Zweckrichtung erhält. Denn sonst kehrt die Frage wieder: woher? — Folglich schreibt diese Urquelle frei aus sich heraus, ohne die mindeste Nötigung von außen, einer jeden Natur, welche von ihr gebildet ist, auch den Zweck und zwar eben der betreffenden Natur gemäß vor; vielmehr ist sie selber in den verschiedensten Beziehungen dieser Zweck.

Es tritt hier wieder ähnlich wie in den vorigen Be-

weisen der Fall ein, daß jegliche Natur, so gering oder so hoch sie auch immer ist, die oben gemachte Schlußfolge auf einen letzten gänzlich in sich vollendeten und demnach voll unabhängigen Endzweck an die Hand giebt. Wenn auch nur ein Wassertropfen existierte mit seiner natürlichen Neigung zu fallen, so müßte ein Wesen vorhanden sein, daß sich selbst Zweck ist und deshalb die Zweckrichtung anderem mitteilen kann. Hat der Mensch, hat der reine geschaffene Geist eine solche Natur in sich? Jedenfalls! Ihre ganze Thätigkeit gründet sich ja auf ihre Natur, wie das Zufällige sich auf das Notwendige stützt. Deshalb schließt Thomas auch ebenso kurz als treffend: „omnes res naturales", also alle Dinge stehen, insoweit sie eine Natur haben, den corpora naturalia gleich. Sie schauen notwendig nach außen als auf den zu erreichenden Zweck, sie setzen deshalb ein vernünftiges Wesen voraus, das da nicht nur den Zweck der einzelnen Naturen kennt, sondern derselbe ist, und sonach auch alles wieder zu sich führen kann: das Alpha und Omega alles Seins.

Ebenso gut hätte Thomas von der Natur des höchsten Seraphs beginnen können; aber er liebt es, auf dem festen, allen zugänglichen Fundamente der sichtbaren Welt zu bleiben und steigt von da mit Hilfe der an die Sinne gebundenen Thätigkeit seiner Vernunft sicherer empor, als andere von eingebildeten reinen Geistregionen aus: sein „videmus" täuscht ihn nicht.

Damit erhellt auch zugleich die Grund-Verschiedenheit des fünften vom ersten Beweise. Denn in diesem wird nicht mehr allein die Thatsache der Bewegung zu Grunde gelegt, sondern die Natur, welche im einzelnen Dinge die Bewegung trägt und dadurch im Inneren des beweglichen Seins selber der Grund ist, daß die Bewegung demselben eigentümlich zugehört und von ihm wirklich mit Recht ausgesagt werden kann. Es erhalten deshalb alle beweglichen Dinge nicht nur den ersten bewirkenden Anstoß von außen, sondern sie tragen die Bewegung ihrer Natur gemäß und nicht als etwas Er-

zwungenes oder Gewaltsames. Sie haben innerhalb ihres Seins das Princip, sowohl den ersten Anstoß von außen zu empfangen, als auch selbst die Träger der Bewegung zu sein und nur vermittelst dieses ihnen eigentümlichen inneren Princips wirkt der erstbewegende Grund auf sie ein. Deshalb bestimmt auch Thomas begrifflich kurz die „Natur" als principium motus in eo in quo est.

Sonach tritt Thomas mit diesem Beweise am tiefsten in das Geschöpfliche ein. Im Geschöpfe selbst ist das Urvermögen, der Urstoff, mit dem natürlichen Verlangen nach wirklichem bestimmten Sein; also ist 1) das wirkliche substantielle Sein, vermöge dessen ein Ding einfach ist (vergl. oben im §. 1), dem einzelnen Geschöpfe völlig zu eigen; verlangt es doch selber und allein danach; 2) ist es dem einzelnen Geschöpfe natürlich, d. h. gleichfalls zu eigen, daß von außen diese Bestimmung ihm zukommt; denn das Urvermögen ist eben wesentlich und nur Vermögen und, gerade weil es nur und wesentlich Vermögen ist, ist es auch wesentlich und nur geschöpflich und enthält in sich die Begründung aller stofflich-geschöpflichen Notwendigkeit für die Art des Empfangens.

Dasselbe stellt nun im fünften Beweise Thomas für die einzelne Thätigkeit des Geschöpfes auf, nicht bloß für sein einfaches Sein. Das Geschöpf ist, in welcher Art dies auch immer geschehen mag, 1) wirklich selbsteigen thätig, und bedarf 2) in dieser seiner eigensten Thätigkeit des äußeren bestimmenden Grundes, weil es einerseits eine „Natur" in sich hat als inneren, selbständigen Grund jedwelcher Thätigkeit und andererseits diese Natur außen ihren Zweck besitzt, somit auch von außen ihre Vollendung zu erwarten hat. Jedes Geschöpf ruft, ein jedes in seiner Weise, aber in dem ganzen Umfange seines Seins und seiner Thätigkeit aus: „Domine, quis similis tibi." Ewige Güte; überall sind die Spuren deiner Ähnlichkeit; überallhin ergießen sich die Geschenke aus dem Borne deiner Fülle!

127. Weltordnung.

Man soll doch ja nicht diesen fünften Beweis des heiligen Lehrers mit dem sogenannten Beweise aus der Weltordnung verwechseln, der vielleicht also lauten könnte (Ps. 103): Blicke empor in die Höhe! Die Sterne finden ihre Bahn gleich der Sonne und halten unverrückt ihre ewige Ordnung, wie die Feldblume ihre Zeit . . . Lausche hinunter in die Tiefe! Während ihre Kinder schlafen, legt die Muttererde sie dichter an die nährende Brust; und frischeres Gedeihen steigt in die Pflanzen, „daß die Bäume des Herrn voll Saft stehen und das Land voll Früchte werde, die er schafft; daß das Gras wachse für das Vieh und Saat zum Nutzen der Menschen und der Wein erfreue des Menschen Herz und das Brot des Menschen Herz stärke." Oder bleibe ganz in der Nähe und weile am Lager des Schlummernden. Es ist alles still. Aber die verborgene Lebensstätte, o behorche sie. Wie die Lungen arbeiten, wie die Brust sich hebt, wie der Odem flüstert! Wie das Herz klopft, wie die Pulse zittern, wie die Wangen glühen! Wie das Blut umläuft und der Milchsaft seine Kanäle durchströmt zu des Leibes Erhaltung. Trete hinaus in die Nachtluft! O wie das klopft und treibt und schafft und regt, bewegt und doch zu ruhen scheint; der Wind haucht über schlummernde Fluren und der Strom predigt im Mondenscheine wie im Mittagsglanze! Was bedarf es weiter Zeugnis (Job 38)? Wo warst du, als ich die Fundamente der Erde legte, da mich lobpriesen allzumal die Morgensterne und jubelten alle Söhne Gottes? . . . Weißt du den Weg, auf welchem das Licht sich ausbreitet und die Hitze sich verteilt über den Erdkreis. Wer giebt dem strömenden Regenschauer seinen Lauf und seine Richtung dem tosenden Donner? Und es regnet in der Wüste, wo kein Mensch ist und wo keiner der Sterblichen seine Wohnstätte hat — und fruchtbar wird der öde Boden, wo kein Weg und kein Steg ist, und er erzeugt grünende Kräuter! Wer ist des Regens Vater? Oder

wer hat die Tautropfen erschaffen? Und das Eis, aus wessen Hand ist es geflossen? Wer hat die Kälte vom Himmel gesendet? . . . Führst etwa du den Morgenstern herbei und den Abendstern läßt du ihn leuchten über die Kinder der Menschen? Kennst du die Harmonie der Himmel und hast du ihr Abbild auf die Erde verpflanzt? . . . Sendest du die Blitze und sie gehen, und zurückgekehrt sprechen sie: Hier sind wir! Wer hat denn tief im Herzen des Menschen die Weisheit versenkt? Wer giebt dem Hahn seinen Trieb? Wer wird ergründen den Lauf der Sterne und den Zusammenklang der Sphären am Firmamente, wer wird ihn stören? Als da der Staub auf Erden geformt wurde, und aus Lehm der Leib des Menschen gemacht? Wirst du etwa für die Löwin Beute bereiten und den Hunger ihrer Jungen stillen, wenn sie in ihren Höhlen liegen und im Verborgenen sich zum Sprunge bereiten? Wer schafft Speise für den Raben, wann seine Jungen schreien zu Gott und herumflattern voll Angst, denn es fehlt ihnen Nahrung! . . .

128. Zusammenhang der Naturen.

Thomas giebt vielmehr die tiefste, metaphysische Grundlage für einen solchen Beweis. Er giebt sie in den goldenen Worten: Ut consequantur id quod est optimum: Die natürlichen Dinge werden kraft ihrer Natur zu dem hingeleitet, was das Vollkommenste ist. Was ist das Vollkommenste? Die Ordnung, die Einheit! Die Verbindung nämlich aller einzelnen Naturen, insoweit dieselben den Charakter der Natur in sich tragen,. heißt ebenfalls Natur; denn das Ganze gründet sich auf eine jede einzelne Natur und möchte keine, auch nicht die geringste, gern vermissen. Jede geschöpfliche Natur bedarf der anderen; die Notwendigkeit des Mangels durchdringt alle je nach ihrer Weise. Alle aber zusammen bilden jene gewaltige, in sich geordnete Notwendigkeit zu empfangen, der diese andere gegenübersteht: die innerliche Fülle selber, die da nicht zu empfangen vermag, wohl aber geben kann secundum quod possibile est,

nach Möglichkeit, d. h. wie sie will, denn ihre Natur, der gemäß allein jedes Wesen thätig sein kann, ist Fülle; ihre Natur ist Wollen, ihr Erkennen Sein. Das optimum ist in der Natur zuvörderst und unmittelbar ihre Ordnung, das Ganze. Da dies aber nur um so mehr die Notwendigkeit, die nach außen drängt, offenbart, ist dieses optimum sodann: die göttliche Fülle, an der vermittelst des Ganzen jedes Einzelne teilzunehmen berufen ist, Thomas drückt dies kurz aus (cf. S. th. de spirit. creat. art. 8. c.): „Duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus."

Auf welche Weise aber ist es im einzelnen möglich, daß die eine Natur in ihrem wirklichen Sein erstrebbar, also ein Gut ist für die andere und doch dabei selber zu bestehen oder vielmehr, was weit mehr ist, gerade dadurch ihren Bestand zu erhalten und zu befestigen vermag? Ganz einfach! Was die eine als schlecht von sich ausscheidet, das befriedigt die Not der anderen. Der Sauerstoff, welchen die Pflanze ausatmet, ist das Lebenselement für das Tier, und was andererseits an Kohlenstoff das Tier ausscheidet, das begehrt die Pflanze als ihr Gut. Das Tier ginge zu Grunde, wenn es den Dünger in sich behalten sollte, dafür nährt es durch denselben das fruchtbringende Feld. Zu viele Einzelnwesen in einer Gattung würden dem Bestande der Gattung Gefahr bringen; ihr Untergang ist die Nahrung für andere Seinsarten. Was ist denn das Licht, das erste bestimmende Element für den Stoff, seiner Natur nach anders als der Ueber- oder Ausschuß des inneren Reichtums der Sternen-Substanz, der da durch die Bewegung frei wird und, gleichwie die abfallende Frucht des Baumes alle Kraft und Eigentümlichkeiten desselben Baumes so zu sagen in der Quintessenz in sich enthält und deshalb auch fähig ist, wieder dieselbe Pflanze der Gattung nach hervorzubringen; so auch ähnlicher Weise mit der in ihm befindlichen

Kraft des betreffenden Sternes (denn stella differta stella in claritate) hier auf Erden ein Bild der höheren Welt erzeugt, das da freilich nicht in derselben Gattungsart bleibt, wie der hervorgebrachte Baum in der des verursachenden, aber dennoch, soweit es der zerfließende Stoff zuläßt, durch seine Ähnlichkeit schließen läßt auf das Sein der Sternenwelten und der sie leitenden Kräfte! So sucht eine jede Natur „zu erhalten, was sie nicht hat", wie Thomas oben bemerkt, und „erstrebt nach ihrer Art ihre eigene Vollendung".

129. Vermögen und Geistnatur. Unentschuldbarkeit der Leugner Gottes.

Dieses Streben nach solchem wirklichen Sein, welches eigentlich einer anderen Natur eigen ist, muß jedoch auch der strebenden Natur wirklich zu eigen werden; sie selbst aber kann als innerlich unveränderlich nicht bald nach diesem bald nach jenem einzelnen Sein oder „Guten" streben. Wie ist also ein solches Streben zu denken? Bereits im dritten Paragraphe des dritten und vierten Kapitels ist die Antwort angedeutet. Wie der Schatten eines Baumes zur Erkenntnis vom Dasein des Baumes führt, so etwa trägt jede Natur die andere als Vermögen in sich und vermag deshalb, diese, beziehungsweise deren Früchte, zur eigenen Vollendung in sich aufzunehmen. Die Pflanze hat das Vermögen, den Kohlenstoff aufzunehmen; das Tier verhält sich ebenso zum Sauerstoffe; in allen ruht ein Schatten vom Lichte der Himmel, der sie befähigt, die Einwirkung des Lichtes zu empfangen und damit ein einiges Universum, die Erde als Bild des Himmels herzustellen. Jegliche Natur hat ihr eigenes Bedürfnis, welches sie an einen gewissen Seinskreis weist und besitzt in sich Fähigkeiten, um die Einwirkung anderer Substanzen, die an und für sich von ihr substantiell getrennt, manchmal auch in ihrem subjektiven Bestande geradezu entgegengesetzt sind, in sich hinein zu leiten und sich dementsprechend durch selbsteigene Thätigkeit zu vervollkommnen.

Nun klärt sich immer mehr der strahlende Glanz des optimum! Nur eine Vernunft kann es sein, welche die einzelnen Naturen und ihre Bedürfnisse erkennt, sie auf einander bezieht und so das Ganze, die Verbindung aller, ermöglicht. Diese Vernunft muß thatsächlich volles Sein sein und in Nichts von außen beeinflußt werden können, um selber den letzten Endzweck zu bilden. Das hat sich bereits oben ergeben. Aber Thomas will mehr; er will, daß alle Naturen durch ihre selbsteigene Thätigkeit diesen Zweck, das optimum, erreichen und besitzen.

Das können dieselben nur dadurch, daß sie in der reinen, freien geistigen Natur wiederstrahlen. Da allein können sie bekennen, daß sie in ihrem subjektiv-stofflichen Bestande vielmehr nichts als etwas sind; da allein auch können sie alle ihre Bedürfnisse mit dem endlosen inneren Grunde zeigen, um ihre volle Befriedigung zu erwarten. Denn da ist an letzter Stelle nicht mehr bloß ein Anfang, dem das Ende folgen kann oder nicht; nicht mehr bloß eine Substanz, die im Inneren des Einzelnen als Formalprincip es nur *vermag*, eine bestimmte Seinsstufe zu geben; da ist nicht allein ein Samen, welcher der Frucht ermangelt, ein Vermögen, das nur die Bereitwilligkeit hat, zu empfangen. Da ist der Anfang das Ende, die Substanz wirkliches Sein; das Vermögen die Fülle; da findet das Sein des Wassertropfens seine Heimat, wo er nicht mehr fortwährend zu wandern notwendig hat und der Seraph seine Vollendung.

Hier liegt eben das Erstaunliche in den Beweisen des engelgleichen Lehrers. Es bewahrheitet sich bei einem jeden derselben das Wort des Apostels und der Weisheit: inexcusabiles sunt. Unentschuldbar ist jeder, welcher das Dasein Gottes nicht erkennt. Das geringste Bewegliche verkündet es ebenso gut durch seine Bewegung, wie das Vergehen und Entstehen durch seine Veränderlichkeit. Es ist zwar keine *naturnotwendige* Kenntnis, wie für das Auge das Schauen des Lichtes; keine angeborenen, mit der Natur selbst gegebene Ideen

vermitteln sie; — und deshalb kann es wirkliche Atheisten geben. Aber diese Kenntnis ist so leicht und aus so allgemeinen Thatsachen zu gewinnen, daß keine Entschuldigung für denjenigen vorgebracht werden kann, der sie nicht erlangt.

130. Die Vernunft, das Bild Gottes.

Inmitten der Natur aber selber, im Herzen des Menschen, besteht das natürliche Bild Gottes, vermittelst dessen jedes einzelne Glied der stofflichen Welt zu seinem „Besten", zum Schöpfer zurückgeleitet werden kann. In der Vernunft finden sich alle die verschiedenen Naturen zusammen mit Ausschluß der subjektiven Quelle ihrer Unvollkommenheit, nämlich mit Ausschluß der stofflichen Schranken, wohl aber begleitet von allem, was sie Vollkommenes besitzen. Deshalb nehmen sie da bereits die Ordnung ein, wie sie in der schöpferischen Vernunft, im Urbilde besteht, sobald nur das Erkennen im Menschen über den Prozeß des Werdens hinaus ist und thatsächlich sich vollzieht. Die innere Natur der Dinge ist in der geschöpflichen Vernunft geradeso wie in der schöpferischen maßgebend. Demnach ist auch die Vernunft berufen, die stofflichen Dinge so zu leiten, wie es deren innerster Natur zukömmt, nämlich dem Willen des Schöpfers gemäß; und thut sie dies aus irgend welchen Gründen nicht, so fehlt oder fällt sie.

In der Vernunft hindern sich die vielen Naturen ebenso wenig wie im Schöpfer. Frei sind sie da von allen Schranken und allem stofflichen Mangel; als freigeborene Töchter der freien göttlichen Vernunft erscheinen sie, unter denen die Schönheit der einen die der anderen nur erhöhen und zur Geltung bringen kann. Jeder Gegensatz verschwindet; es wird verbunden, was in Wirklichkeit getrennt war; die Vernunft empfängt in sich gewissermaßen einen Strahl göttlicher Allmacht. Das Meer verliert seine Schranken und wird ein Bindemittel für die Länder und Nationen; die Tiere, welche von Natur wild sind, zähmt sie; mit dem Blitze, der zerstört, zeichnet sie; des mäch-

tigen Adlers in den Lüften bemeistert sie sich ebenso wie der gewaltigen Ungetüme in den Tiefen des Meeres; sie hat in sich die Natur aller dieser Geschöpfe und kennt deren Notwendigkeiten und Bedürfnisse.

Mit dem allen geht die Vernunft nicht heraus aus dem Stofflichen, sie bleibt im besten Sinne des Wortes praktisch. Das Wirkliche ist ihr unmittelbarer Gegenstand und sie durchdringt es bis in die tiefsten Tiefen seines Seins, inwieweit auch immer es vom Gattungs-Sein, von der Substanz, zur Wirklichkeit gebracht ist. Deshalb ist auch die Vernunft die natürlichste Grundlage des Wollens, die Wahrheit der Anfang der Liebe und das geschöpfliche Erkennen selbst ein immerdar zu vervollkommendes Bild des schöpferischen. Was im Schöpfer der Wirklichkeit eins ist, das ist in der geschöpflichen Vernunft eine Einheit der Möglichkeit nach; bereits so aber schon ist diese Einheit das innerlich leitende Princip alles auf den Stoff gerichteten Wirkens.

Auch das Wollen oder Begehren ist ja eine Einheit; freilich nicht die Einheit mit der Substanz oder Natur, kraft deren etwas einfach ist; sondern die Einheit mit dem Wirklich-Sein, kraft dessen etwas begehrenswert ist. Nun geht das Erkennen immer auf das Wirkliche, insoweit dieses sich selbst, d. h. seiner inneren Substanz treu bleibt. Also ist damit bereits die immanente, die im Inneren der geistigen Fähigkeiten bleibende Grundlage auch für das Wollen gegeben, das sich naturgemäß auf das der eigenen Substanz Zuträgliche richtet, seine Regel somit in der Bethätigung der eigenen Substanz und in deren auf die stofflichen Naturen angewiesenen Vollendung findet.

131. Die der Geistnatur innewohnende Notwendigkeit.

Daraus ergiebt sich zudem, wie mit dem Grade der geschöpflichen Erhabenheit die Notwendigkeit in der Geist-Natur steigt: die Notwendigkeit nämlich des Bedürfnisses. Je weniger diese Natur fähig ist, vom Geschöpflichen und dessen Vollkom-

menheiten voll befriedigt zu werden, da das zu füllende Bedürfnis zu groß ist, desto mehr öffnet sie ihre Not und ihre Armut unmittelbar vor dem Schöpfer: Die reine Substanz des erkannten Gegenstandes ist die erkennende reine Vernunft; — das ist unbedingte Vollkommenheit; das rein Gute, also was im allgemeinen gut ist, befindet sich innerhalb des Willens und ist so gewissermaßen der Wollende als solcher; — das ist auch unbedingte Vollkommenheit und der erhabenen Geist-Natur allein eigen. Aber das ergiebt auf beiden Seiten nur reines Vermögen. Denn die Substanz in sich ist nur Vermögen zu sein und schließt an sich gleichmäßig Beziehungen zu allem Wirklichen und zu allem Möglichen, d. h. zu einem unterschiedslosen esse commune ein; — was Gut im allgemeinen ist, (bonum commune) muß desgleichen, wie der Name bereits besagt, allem gemeinsam sein, findet sich deshalb in allem Stofflich-Einzelnen, natürlich insoweit jedes einzelne Sein erstrebbar ist, also das Vermögen hat, erstrebt zu werden und auf Grund dessen zu vervollkommen. Mit einem Worte, das Vermögen nur wird von allen Seiten her vermehrt.

Um aber ein wirkliches Erkennen oder einen einzelnen Willensakt zu ermöglichen muß das Wirklich-Stoffliche, nicht bloß das Mögliche einwirken und muß ein einzelnes bestimmtes Gut erstrebt werden, nicht bloß das bonum commune. Dann erst kann etwas auf Grund der Substanz erkannt und ein Gut auf Grund des Allgemein-Guten, also auf Grund des inneren Vermögens, gewollt werden. Aber wo sind da die bestimmenden Schranken, wo die Grenzen zu suchen? Alles ist wahr, alles ist gut, alles ist: mit anderen Worten: Alles, was ist, hat Beziehung zur Vernunft und zum Willen. Ein ungemessenes Vermögen ist in der Vernunft; ein ungemessener Drang nach allem Guten im Willen. Wer soll dieses Vermögen leiten? Wer für diesen Drang die Befriedigung ermöglichen? Die Dinge? Aber die eben wollen von der Vernunft geführt sein und stellen sich deshalb zu allererst mit ihrer Substanz oder Natur, d. h. mit ihrem endlosen Bedürfnisse vor. Der geschöpfliche

Geist? Aber in diesem sind von Natur aus nur Vermögen, die noch dazu das Vermögen alles Geschaffenen in sich tragen.

Der allwaltende erste Grund allein kann hier helfen. Können die einzelnen stofflichen Naturen, deren Notwendigkeit zu empfangen nur nach einer gewissen Seite hin gerichtet ist, schon von anderen Naturen, deren Bedürfnis in der entgegengesetzten Richtung nach außen treibt, befriedigt werden, so kann die menschliche wie überhaupt eine jede mit Geist begabte Natur, die da allgemeine Vermögen besitzt und damit Not hat, alles zu empfangen, nur der verursachenden Kraft des ersten All-Grundes ihre einzelne Inthätigkeitsetzung, oder die Anwendung ihrer Vermögen für den einzelnen Akt in erster Linie naturgemäß danken. Er allein kann im vollen Besitze des wirklichen einzelnen Gutes den Drang nach dem Guten im allgemeinen, d. h. die Natur des geistigen Willens aufrecht halten oder vielmehr die Liebe zum einzelnen Gute auf Grund des Vermögens für alles Gute verursachen. Er allein, die wahre Güte, Gott allein die Wahrheit und Liebe seiner Natur nach, vermag die Vollendung der Vernunft und des Willens und damit die Vollendung alles Seins zu leiten.

132. Die natürliche Ordnung.

„Legem pone mihi Domine“ fleht deshalb der Psalmist. Die Ordnung der Naturen im Verhältnisse zu einander und zum Schöpfer wie dieselbe anfangs in sie gelegt worden, bildet das Gesetz, welches der erhabene Gesetzgeber selber immer wieder und inmitten aller einzelnen sich verändernden Umstände mit möglichster Klarheit im menschlichen Geiste wiederstrahlen lassen möchte, auf daß nach demselben das All geleitet werde; so fleht der königliche Sänger zum Vater der Naturen und Quell der Weisheit, denn dies allein kann der Weg zu dem sein, quod est optimum.

Schön hat deshalb Thomas diesen fünften Beweis mit der Behauptung angefangen, daß das Vernunftlose, die natürlichen Körper, nach einem bestimmten Zwecke thätig sind und

daraus geschlossen auf das Dasein einer unbedingt freien und unabhängigen Vernunft. Denn in der That ist die Ordnung, wie sie vom Schöpfer in die geringste stoffliche Natur gelegt worden, Gesetz für die Vernunft, deren Wesen es erfordert, daß die leitenden Ideen so in sie aufgenommen werden, wie sie innerhalb der Naturen der stofflichen Wirklichkeit sind. Die geschöpfliche Vernunft ist in ihrem Thätig-Sein an die Natur des Stofflichen gebunden: im Menschen so, daß das Stoffliche selber wirkenden unmittelbaren Anteil nimmt an der Erzeugung der Ideen; im reinen Geiste der Art, daß die seiner Substanz als natürliche Mitgift verliehenen „angeborenen" Ideen dem wirklichen Bestande der Dinge entsprechen. Auch der Schatten einer Spur des schöpferischen Wirkens herrscht immer souverän selbst in dem erhabenen Seinskreise des Geistes und nur in dem Grade handelt dieser in thatsächlich wirklicher Freiheit als er der Spur des dem Wesen nach Freien, weil dem Wesen nach innerlich Notwendigen und unbedingt Vollkommenen folgt.

133. Zufall und Fehler.

Das führt schließlich zum letzten Zeichen der souveränen Macht des Schöpfers; es wird gebildet durch den Zufall. Das Geschöpfliche hat, so ist schon des öfteren gesagt worden, die Notwendigkeit des Bedürfnisses und ist somit im ganzen Umfange seines Seins auf das Empfangen angewiesen. Im Schöpfer aber besteht keinerlei Notwendigkeit nach außen hin zu geben. Wohl kann ein Geschöpf mit dem anderen durch die natürliche Beziehung des Empfangens und Gebens verbunden sein, weil beide beschränkt sind; dem Schöpfer gegenüber ist alles Geschöpfliche rein Mögliches, das etwas werden, aber nichts fordern kann. Das beweist klar und offen der Zufall und der Fehler.

Mag Thomas diesen Beweis liefern:[48]) „Ist die Ordnung

[48]) In metaph. lib. 6. lect. 3. Et ita, si omnia quae hic aguntur, fato et providentiae subduntur, sequitur, quod omnia ex necessitate

in der Natur eine dergestaltige, daß alle Thätigkeit dadurch bedingt wird, so verschwindet notwendigerweise der Zufall.

---

eveniant. Videtur ergo, quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere neque providentiam neque fatum. Ad horum autem evidentiam considerandum est, quod, quanto una causa est altior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius, quod est communius et in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet, quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit. Militaris autem solum ad eos qui in ordine militari continentur. Ordinatio enim, quae est in effectibus ex aliqua causa, tantum se extendit, quantum se extendit illius causae causalitas. Omnis enim causa per se habet determinatos effectus, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, qui, si referantur ad superiorem causam communem ordinati inveniuntur et non per accidens conjuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt. Sicut floritio hujus herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel illa, nullum ordinem habere videtur, immo videtur per accidens quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo, quia causa floritionis hujus plantae extendit se ad floritionem hujus et non ad floritionem alterius: unde est quidem causa, quod haec planta floreat, sed non, quod simul cum altera. Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur, hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul moveat utramque herbam ad floritionem. Invenitur autem in rebus triplex causarum genus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, quae est causa divina; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis scilicet corpus caeleste; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles. Hae igitur causae in tertio gradu existentes sunt particulares, et ad proprios effectus secundum singulas species determinatae: ignis enim generat ignem, et homo hominem et planta plantam. Causa autem secundi gradus est quodammodo universalis et quodammodo particularis. Particularis quidem, quia se extendit ad aliquod entium genus determinatum, scilicet ad ea, quae per motum in esse producuntur; est enim causa movens et mota. Universalis autem, quia non ad

Es muß also anscheinend entweder die allwaltende Ordnung geleugnet werden und damit alle Vorsehung oder es giebt

---

unam tantum speciem mobilium se extendit causalitas ejus, sed ad omnia, quae alterantur et generantur et corrumpuntur: illud enim quod est primo motum oportet esse causam omnium consequenter mobilium. Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: ejus enim effectus proprius est esse; unde quidquid est et quocunque modo est, sub causalitate ejus et ordinatione illius causae propriae continetur. Si igitur ea, quae hic sunt contingentia, reducamus in causas proximas particulares tantum, inveniuntur multa fieri per accidens, tum propter concursum duarum causarum, quarum una sub altera non continetur, sicut, cum praeter intentionem occurrunt mihi latrones (hic enim concursus causatur ex duplici virtute motiva), mea scilicet et latronum; — tum etiam propter defectum agentis, cui accidit debilitas, ut non possit pervenire ad locum intentum; sicut cum aliquis cadit in via propter lassitudinem; — tum etiam propter indispositionem materiae, quae non recipit formam intentam ab agente, sed alterius modi, sicut accidit in monstruosis partibus animalium. Haec autem contingentia, si ulterius reducantur in causam caelestem; multa horum invenientur non esse per accidens; quia causae particulares, etsi non continentur sub invicem, continentur tamen sub una causa communi caelesti; unde concursus earum potest habere unam aliquam causam caelestem determinatam. Quia etiam virtus corporis caelestis est incorruptibilis et impassibilis, non potest exire aliquis effectus ordinem causalitatis ejus propter defectum vel debilitatem ipsius agentis (virtutis). Sed quia agit movendo et omne tale agens requirit materiam dispositam et determinatam; potest contingere, quod in rebus naturalibus virtus caelestis non consequatur suum effectum propter indispositionem materiae; et hoc erit per accidens . . . . Sed si ulterius ista contingentia reducantur in causam altissimam divinam, nihil inveniri potest, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus causalitas extendit se ad omnia in quantum sunt entia. Non potest igitur causalitas ejus impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse et non solum per modum moventis et alterantis. Non enim potest dici, quod materia praesupponatur ad esse, sicut praesupponitur ad moveri, ut ejus subjectum; quinimmo est pars essentiae rei. Sicut igitur

nichts, was zufällig oder absichtslos geschieht. Da muß jedoch erwogen werden, daß je höher eine Ursache steht, desto weiter

---

virtus alterantis et moventis non impeditur ex essentia motus aut ex termino ejus, sed ex subjecto, quod praesupponitur; ita virtus dantis esse non impeditur a materia vel a quocunque quod adveniat qualitercunque ad esse rei .... Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens; nam ex eadem causa dependet effectus et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia sicut risibile et mentis disciplinae susceptibile. Si autem aliqua causa non facit hominem simpliciter, sed hominem talem, ejus non erit constituere ea, quae sunt per se accidentia hominis sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac ejus proprietate utitur. Ens autem in quantum ens habet causam ipsum Deum; ad divinam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur ergo uniuscujusque effectus, secundum quod sub ordine divinae providentiae continetur, necessitatem habere. Ex quo contingit, quod ista conditionalis est vera: Si aliquid est provisum a Deo, hoc erit. Secundum quod autem aliquis effectus consideratur sub ordine causae proximae: sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis assimilantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem contingere non valent. Sic ergo patet, quod, cum de divina providentia loquimur, non solum dicendum sit: hoc erit: sed: hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit vel necessario ... Quod quidem est singulare in hac causa. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur; unde dependet ab iis solum, quod effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis in quantum ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus procedit.

auch ihre ursächliche Kraft reicht. So ist z. B. die Kunst der Politik oder die Staatsweisheit höher als die Kriegskunst, denn diese erstreckt sich bloß auf die Soldaten, welche der Staat hat; jene aber auf den ganzen Staat und seine ganze Bevölkerung. Die beeinflussende und regelnde Kraft, welche sich in den Wirkungen einer bestimmten Ursache geltend gemacht, geht gerade so weit als die verursachende Gewalt der letzteren. Denn jede Ursache hat einige bestimmte Wirkungen zur Folge, welche dieselbe in einer gewissen Ordnung hervorbringt. So kann es also leicht geschehen, daß einzelne Wirkungen kein bestimmtes Verhältnis zu einander haben und in keiner Ordnung stehen, wenn sie auf eine niedrigere und beschränktere Ursache bezogen werden, sondern daß sie mit einander in einem rein zufälligen äußerlichen Zusammenhange sind; — während dieselben Wirkungen, wenn sie auf eine höhere Ursache bezogen werden, in durchaus geordnetem Zusammenhange stehen, indem sie gleichmäßig derselben notwendigen Ursache ihr Sein verdanken. So ist das Blühen dieser Pflanze in keinem innerlich notwendigen Verhältnisse zum gleichzeitigen Blühen jener Pflanze, wenn nur die einzelne Pflanze in Betracht gezogen wird; denn die eine übt keinerlei ursächliche Kraft auf die andere aus und ist deshalb auch ihr Blühen von keinerlei bestimmendem Einflusse auf das Blühen der anderen. Wird jedoch der Einfluß von oben, von seiten der Himmelskörper, als die höhere ursächliche Kraft des Blühens der Pflanzen in Betracht gezogen, so findet es sich, daß dieses gemeinsame Blühen durchaus nicht zufällig und äußerlich ist, sondern bestimmt und regelrecht verursacht durch die höhere Ursache. Nun giebt es eine dreifache Gattung von Ursache: 1) Die unvergängliche und unveränderliche Ursache, nämlich Gott; 2) eine veränderliche aber nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfene, also unvergängliche Ursächlichkeit, nämlich die Himmelskörper; 3) eine veränderliche und vergängliche, die irdisch-stofflichen Dinge. Die Ursachen dieser letzten Stufe nun sind offenbar durchaus beschränkt und auf das Besondere, auf Ort und Zeit ge-

richtet; Feuer nämlich verursacht nur wieder Feuer und nichts anderes, sowie die Pflanze wieder eine Pflanze hervorbringt. Die Ursachen der zweiten Stufe aber sind einesteils beschränkt und anderenteils müssen sie als allgemeine bezeichnet werden; beschränkt sind sie, weil sie nur durch Bewegung ihre Wirkungen hervorbringen und demnach was der Bewegung nicht untersteht, in ihnen nicht begründet sein kann; als allgemeine müssen sie bezeichnet werden, weil sich ihre verursachende Kraft nicht auf eine bestimmte Gattung des Beweglichen erstreckt, sondern schlechthin auf alles Bewegliche. Die erste Ursache jedoch ist nach allen Seiten hin gerichtet, wahrhaft allgemein, denn ihre Wirkung ist das Sein; was also ist und auf welche Weise es ist, das ist unter ihrer verursachenden und regelnden Kraft. Werden also die auf der dritten Stufe stehenden Ursachen in Betracht gezogen als die nächsten und unmittelbarsten (auf dem Wege des Entstehens, via generationis), so wird vieles zufällig sein a) auf Grund des Zusammentreffens zweier solcher Ursachen, die unter sich in keinem Zusammenhange stehen, wie wenn ich außer meiner Absicht Räubern begegne auf Grund meiner persönlichen Bewegungskraft und auf Grund der ihrigen; b) in Folge der Schwäche des verursachenden Grundes, wie wenn ich z. B. aus Ermüdung auf dem Wege zusammenbreche; c) wegen der Unfähigkeit des Stoffes, der die vom Verursachenden gegebene Form nicht voll zu tragen vermag, wie bei monstruosen Geburten oder bei künstlerischem Schaffen auf Leinwand, Marmor u. dgl., wenn es schlechten Stoff vorfindet. Werden jedoch diese Art Zufälligkeiten auf die höhere Ursache der Himmelskörper bezogen, so hört schon da vieles auf, zufällig zu sein; denn obgleich die irdisch-stofflichen Ursachen nicht zu einander in ursächlichem Zusammenhange stehen, so sind doch alle unter der einwirkenden Kraft der Himmelskörper, die auf alles Bewegliche bestimmenden Einfluß haben. Es fällt demnach schon die erste Klasse (a) alles Zufälligen fort, wie oben beim gleichzeitigen Blühen der Pflanzen und auch beim Zusammen-

treffen mit Räubern, wenn vom freien Willen Abstand genommen wird. Auch die zweite Klasse (b) fällt fort, da die Thätigkeit der Himmelskörper gleich ihrer Substanz unzerstörbar, dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, also auch eine Schwäche darin nicht statthaben kann. Weil aber diese Art Ursächlichkeit vermittelst der Bewegung wirkt und die Bewegung einen Stoff voraussetzt, welcher der Bewegung unterliegt, so bleibt die dritte Klasse von Zufälligkeiten, diejenigen nämlich, die sich auf die Unfähigkeit des Stoffes für gewisse Einwirkungen gründen. Gewinnt also eine Wirkung der Himmelskörper nicht die regelrechte Vollendung infolge der indispositio materiae, so ist dies in Bezug auf diese Ursächlichkeit ein Zufall .... Wird jedoch die höchste Ursache herangezogen, so kann nichts gefunden werden, was der Abhängigkeit derselben sich entzieht; denn ihre Ursächlichkeit erstreckt sich auf alles, was ist, insoweit es ist. Selbst die Unfähigkeit des Stoffes kann hier keinen Zufall mehr veranlassen, denn diese Ursache wirkt dadurch, daß sie das Sein verleiht und nicht durch Bewegung; setzt also nichts voraus; wird aber von allem vorausgesetzt. Nur allein mit Bezug auf diese Ursache giebt es nichts Zufälliges, wenn auch solches zugelassen wird mit Rücksicht auf andere Ursachen. Damit bleibt aber bestehen, daß dieses Zufällige wirklich Zufälliges bleibt. Denn der göttlichen Ursächlichkeit unterliegt das Sein als solches, also unterliegen ihm auch alle wesentlichen Eigenschaften des Seins, unter denen sich findet: notwendig und zufällig oder frei, d. h. was so geschieht, daß es nicht anders geschehen kann, und was so geschieht, daß es anders auch geschehen kann. Es bleibt also auch der göttlichen Ursache überlassen, daß es dem Sein entweder Notwendigkeit verleiht oder Freiheit: sowie wenn ein Mensch wird, derselbe von Natur aus (erziehungs-) bildungsfähig ist. Deshalb bereitet Gott für manche Wirkungen Mittel-Ursachen, aus denen sie mit Notwendigkeit folgen, so daß das Gegenteil nicht möglich ist, und anderen giebt er als nächste Ursachen solche, aus denen sie wohl hervorgehen, aber

auch nicht hervorgehen können. So ist also jede Wirkung mit Rücksicht auf die erste Ursache notwendig; wird sie aber mit Beziehung auf die nächste unmittelbare Ursache betrachtet, so sind manche Wirkungen notwendig und andere zufällig oder frei, je nachdem Gott denselben diese Ursache verliehen hat. Jede Wirkung aber ist der nächsten Ursache ähnlich, wie der Mensch z. B. dem Menschen, der ihn gezeugt; nicht aber der ersten, zu deren Seinsweise sie nicht heranreicht. Deshalb ist auch jede Wirkung schlechthin notwendig oder zufällig (frei) mit Rücksicht auf die nächste Ursache und es darf nicht gesagt werden, daß alles gewirkte Sein notwendig ist, weil es von Gott, der allwaltenden Ursache, der nichts entgeht, herrührt, sondern es ist aus diesem Grunde notwendig, weil die Wirkung aus ihrer nächsten Ursache entweder notwendig folgt oder zufällig. Das ist nämlich wahrhaft einzig in der göttlichen Ursache, daß sie das Gesetz der Notwendigkeit oder Freiheit aufstellt; während das andere verursachende und verursachte Sein sich dieses Gesetzes in ihren Wirkungen bedient und nicht anders als notwendig oder nicht anders als zufällig wirken kann."

Der Zufall, das Zeichen der Schwäche und Ohnmacht des geschaffenen Seins, welches aus so vielen Rücksichten in seiner Wirkung gehindert werden oder fehlen kann, dieser Zufall selbst beweist die einzig dastehende ordnende Macht des Schöpfers.

§. 3.

Der metaphysische Grundbegriff Gottes.

134. Wesenstrennung zwischen Gott und der Welt.

„In der Überzeugung von ihrer Ohnmacht steht meine Seele vor deinem Heile . . . vor deinem Worte senken sich bis in den Staub meine Blicke" (Ps. 118): deficit in salutare tuum anima mea; dies ist der Ausdruck des Ergebnisses, welchen besonders der fünfte Beweis liefert.

Nichts ruht im Stoffe. Die Himmelskörper kreisen un-

aufhörlich in ihren unverrückbaren Sphären und ihr harmonischer Zusammenklang, der concentus coeli, wie die Schrift sagt, bewirkt die Einheit der bewegenden Kraft auf Erden. Vom Strome, der ohne Rast seine gewaltigen Wogen hinabrollt und dem Meere, das nimmer Frieden hat, bis hinunter zum Tiefinnersten der Erde, wo noch unbekannte Kräfte walten, und hinauf bis zu den höchsten Luftschichten zittern die Pulse der Schöpfung. „Dunkel hast du herabgesenkt und Nacht ist es geworden: in ihr erheben sich die Tiere des Waldes und laufen nach Beute . . . . Die Sonne ist aufgegangen und sie kehren heim und ruhen aus in ihren Höhlen; der Mensch aber geht dagegen aus zur Arbeit und wirkt und schafft, bis es Dunkel wird" (Ps. 103). Und warum diese unaufhörliche Bewegung überall? Jegliches Ding will seine innere Natur und deren Drang befriedigen: der Stern durch seinen Kreislauf, der Strom durch das Hinabrollen seiner Wasser, das Tier durch Herbeischaffung der Beute, der Mensch durch seine vernunftgemäße Arbeit; „sie begehren," meint Thomas so schön, „was ihnen fehlt zur Vollendung." Beständige Bewegung, unaufhörliches Entstehen und Vergehen erfüllt die Welt. Alle Kräfte, die darin walten, scheinen wie einem Losungsworte der Bestimmung zu folgen, Naturen hervorzubringen oder wenigstens dazu mitzuwirken. Ist die einzelne Natur erzeugt, so ist damit auch der Schlußstein der betreffenden Bewegung gesetzt: „Die örtliche Bewegung," sagt ja oben Thomas, „dient der Veränderung der Zustände im einzelnen Dinge der alteratio; diese aber der Erzeugung der Substanz, der generatio."

Ist es anders im Bereiche des geschaffenen Geistes? Seine ganze Thätigkeit ist unmittelbar darauf gerichtet, die innerlichste Natur anderer Seinsarten in sich aufzunehmen und danach die letzteren zu leiten. Der Natur also wieder und ihrer Vollendung gilt sein Wirken. Wenn nun aber schon die Thatsache der Bewegung, die Thatsache des Entstehens und Vergehens, die Thatsache der geistigen Entwickelung; wenn eine jede dieser Thatsachen und alle zusammen auf Grund ihrer inneren Ohnmacht klar und

unzweideutig die wahre Erkenntnis des göttlichen Daseins vermitteln: um wie viel mehr muß dies die innere Natur des Geschöpfes selber thun! Oder warum ist denn die Bewegung und Veränderung des stofflichen Seins unaufhörlich, das Ende des einen nur der Anfang des anderen und umgekehrt? Warum besitzt das Bewegliche nicht innerhalb seiner selbst den ersten Grund für seine Bewegungsthätigkeit, sondern erwartet den ersten Anstoß dazu von außen? Warum ist alles Sein im Bereiche des Geschaffenen unter dem Drucke der Notwendigkeit, die wieder nach außen weist? Warum ruft der Geist nur um so dringender nach mehr, je weiter er bereits vorgedrungen?

Die Natur, welche alles Sein innerhalb des Geschaffenen trägt, hat ihren Zweck und ihren Ruhepunkt nicht in sich und zeigt sonach mit dem Vermögen ohne Ende, welches ihr als Substanz eigentümlich ist, in ihrer unausgesetzten Wirksamkeit auf jene Natur, welche, eine unendliche Fülle, Sich und allem Anderen Zweck und Vollendung ist. Bestände eine solche Natur nicht, so wäre das Vermögen der Natur, den Zweck zu erreichen, wozu sie geboren ist (natura-natum ad aliquid), ein Unvermögen; die Natur eine Unnatur, Sein Nicht-Sein. Damit aber leitet die Natur der Dinge auch alles Sein der Dinge zum Bekenntnisse von Gottes Zweckursächlichkeit und auf Grund derselben zur Anerkennung von Gott als allwirkender Ursache; folglich zugleich mit Notwendigkeit zur Behauptung der völligsten Wesenstrennung Gottes vom Geschöpflichen. Letzteres kann nur dann suchen, seinen Endzweck zu erreichen, wenn ein solcher in Wirklichkeit existiert. Natur in einem Dinge ist im Grunde genommen nur die positive Hinneigung zu etwas, wie z. B. der Wolf die Natur des Wolfes hat, mag er auch noch kein einziges Lamm verzehrt haben, und wie das kleine Kind von einem Tage die Natur des Menschen hat, wenn es auch keinen thatsächlichen Gebrauch von der Vernunft machen kann; ein Hinneigen aber zu etwas und noch dazu wie in diesem vorliegenden Falle ein Hinneigen, welches für alles geschöpfliche Sein als der innere maßgebende

Grund erscheint, ist nicht möglich, wenn nichts Entsprechendes in der Wirklichkeit existiert und wenn dieses Wirkliche nicht im Gegensatze zur hinneigenden Natur seinem Wesen nach alles besitzt, um zu befriedigen. Muß deshalb eine jede einzelne natürliche Hinneigung ihre Befriedigung finden? Schon deshalb nicht, weil sie bloß ein Hinneigen ist. Es steht hier nicht Sein gegen Sein, sondern Möglichkeit gegen Wirklichkeit, Mangel gegen Fülle. Der Bettler hat die Neigung, etwas zu empfangen; kann er deshalb im einzelnen Falle es fordern?

Da liegt nun im Geschöpflichen der innerste Grund vor, infolge dessen nur deshalb Gott die allumfassende Ursächlichkeit sein muß, weil sein Wesen völlig getrennt ist von allen anderen Wesen. Demnach ist auch hier der geeignetste Ort, die Untersuchung anzustellen: welche denn unter den durch die Geschöpfe geoffenbarten göttlichen Eigenschaften sich zu den anderen so verhält, wie im Geschaffenen die innere Natur als tiefster zum entsprechenden Zwecke gerichteter Seinsgrund sich verhält zu dem Vermögen und der Thätigkeit oder im allgemeinen zu den übrigen Zuständen des Einzeln-Seins; oder kurz: auf welche Eigenschaft Gottes als ihr besonderes Urbild die Natur in jedem Dinge weist. Die Eigenschaft wird dann ohne Zweifel der sogenannte metaphysische Grundbegriff Gottes sein.

135. Standpunkt der Untersuchung.

Es ist jedoch, um in einer solchen Untersuchung sicher voranzuschreiten, vor allem erforderlich, daß, wenn auch nur mit einigen Worten, auseinandergesetzt werde, von welcher Beschaffenheit der Unterschied ist, welcher zwischen den einzelnen Vollkommenheiten Gottes herrscht und wie überhaupt aus den Geschöpfen die Möglichkeit oder vielmehr die Notwendigkeit eines solchen Unterschiedes entnommen werden könne. Denn offenbar kann im Sein Gottes thatsächlich und in Wirklichkeit keinerlei Unterschied bestehen, wie etwa z. B. in der einheitlichen menschlichen Natur zwischen Leib und Seele. Das wird

schon dadurch unmöglich gemacht, daß nach allen bisher gegebenen Beweisen die Geschöpfe mit Notwendigkeit die Existenz eines Seins erfordern, welches nur und rein ist, also in keiner Weise etwas werden kann oder, was dasselbe bedeutet, irgendwie bestimmbar erscheint. Was aber rein ist, nun das hat in keiner Beziehung ein Nicht-Sein. Sonach giebt es im göttlichen Sein weder ein bestimmbares noch ein bestimmendes Glied, wie in der geschöpflichen Substanz; da ja sonst ein jedes von beiden das andere nicht wäre, somit ein Nicht-Sein in Gott vorhanden sein würde.

Zudem zeigen die stofflichen Wesenheiten und Zustände, daß die sie bewirkende erste Ursache unbeweglich, unveränderlich und innerlich notwendig sein muß, was alles nur einem stofflosen und unbeschränkten Sein zukommen kann. Was aber allseitig, sowohl der Substanz als der Thätigkeit nach, von den Gesetzen der stofflichen Notwendigkeit und Bedürftigkeit geschieden ist, das kann auch keinen Unterschied in seinem Sein zulassen, so daß etwa ein Teil oder Zustand desselben in der Wirklichkeit nicht der andere sei: denn Scheiden, Einschränken, etwas sein und ein anderes nicht sein, hat seinen alleinigen natürlichen Grund im Stoffe. So sind denn auch die rein geistigen Eigenschaften wie die des Wahren und Guten z. B. deshalb in Gott allein vollkommen, weil das subjektiv-wirkliche göttliche Sein, in welchem sie sich vorfinden, ganz einfaches unbeschränktes Sein ist. Im geschöpflichen Sein ist die Wahrheit wohl wirklich, nämlich ihrem Begriffe nach, vorhanden; aber unvollkommen; denn die Substanz, der objektive Grund des Wahren, durchdringt nicht vollkommen das wirkliche Sein und somit erzeugt sie auch nicht, da sie nur insoweit sie wirklich ist wirken kann, eine vollkommene Gleichförmigkeit in der Vernunft; gleichwie aus demselben Grunde das wirkliche Sein, auf welchem das Gute beruht, wohl wirklich, also dem Begriffe nach im Willen ist, jedoch nur unvollkommen; denn geschaffene Wirklichkeit ist nicht die Substanz selber. Im Schöpfer aber findet

das Wahre ein subjektives Sein, welches die Substanz selber ist oder dessen Substanz wirkliches Sein ist, wo also eine größere Vollkommenheit im wirklichen Bestande des Wahren gar nicht gedacht werden kann. Wo nun das wirkliche Sein Substanz oder Natur ist, da ruht auch der Begriff des Guten in seiner vollkommensten Wirklichkeit. Nicht daß Wahre Gut würde in Gott, oder der Begriff des Guten in den des Wahren überginge; durchaus nicht: — aber das wirkliche Sein, welches in Gott den Begriff der Wahrheit trägt, ist notwendig ganz dasselbe, welches auch die Güte ist. Vermittelst des vollkommenen göttlichen Seins ist Gott die Wahrheit und weil er die Wahrheit ist, kommt es ihm auch zu, die Güte zu sein; aber Güte wird dadurch nicht Wahrheit; gleichwie ein ganz vollkommener Maler auch Architekt ist, ohne daß dadurch die Natur der beiden Künste aufhörte gegenseitig wesentlich getrennt zu sein; es verlangt eben keine von denselben begrifflich die größte denkbare wirkliche Vollkommenheit im ausübenden Künstler.

Wird also die Notwendigkeit eines Unterschiedes zwischen den göttlichen Vollkommenheiten betont, so muß dies dahin verstanden werden; daß 1) ein solcher Unterschied im Bereiche des geschöpflichen Seins wirklich und thatsächlich existiert; daß 2) die Begriffe dieser Vollkommenheiten von einander verschieden sind und in allen Fällen, im Schöpfer sowie im Geschöpfe, verschieden bleiben; daß 3) das eine und reine göttliche Sein für einen jeden dieser Begriffe die schlechthin vollkommenste subjektive Seins-Grundlage in sich enthält, somit ganz nach Belieben das entsprechende geschöpfliche Sein bewirken kann und zwar so, daß es ihm überlassen bleibt, das eine zu wirken und das andere nicht oder auch das eine in diesem Grade der Vollkommenheit, das andere in jenem herzustellen. Wird dieser Unterschied, wie dies gewöhnlich geschieht, als der cum fundamento in re bezeichnet, so heißt das nichts anderes, als daß die Grundlage, fundamentum, von der aus derselbe gemacht und erkannt wird, in der Wirklichkeit des Geschöpflichen, in re, beruht; wenn er auch

als wirklicher im schöpferischen Sein nicht besteht. Diese Grundlage ist nicht bloß im Begriffe vorhanden, sondern in der Wirklichkeit des Geschöpflichen, insofern ein Geschöpf die Vollkommenheit der Gerechtigkeit z. B. thatsächlich besitzt, und die der Klugheit nicht; demnach offenbar nicht durch dasselbe Sein gerecht und zugleich klug ist. Die Verschiedenheit dem Grade nach beweist notwendig, daß, damit sie bestehe, im schöpferischen Wesen der vollkommenste Grad derselben existieren müsse: „denn, was größer oder geringer sein kann," sagte oben Thomas, d. h. der Entwickelung unterliegt, „das setzt ein unverrückbares „Meist" als wirkende Ursache voraus," deren Wesens-Sein also die betreffende Vollkommenheit bildet.

Ist die Gerechtigkeit aber im schlechthin vollkommensten Grade vorhanden, dann ist sie thatsächlich und notwendig mit der Klugheit verbunden, sowie mit allen anderen Vollkommenheiten, da eine Gerechtigkeit ohne Mäßigung, Klugheit und Ausdauer keine vollkommene genannt werden kann. Also das eine subjektive Sein, welches dem Wesen nach, somit im vollkommensten Grade, Gerechtigkeit ist, das ist auch jede andere Vollkommenheit und kann demgemäß die höheren oder geringeren Grade derselben im Geschöpflichen frei hervorbringen. Auch hier führt wieder das Unvollkommene und Schrankenvolle im Geschöpfe zur Erkenntnis der höchsten Vollkommenheit Gottes.

Fragen also nach dem metaphysischen Grundbegriffe in Gott heißt fragen: welcher Vollkommenheit gemäß verursacht Gott das substantielle Sein, die Natur, den tiefsten Seinsgrund, das Mögliche im Geschöpfe? Die Kenntnis dieser Eigenschaft wird dann dasselbe Licht über die anderen Vollkommenheiten verbreiten, wie die Kenntnis der Natur oder Substanz eines geschöpflichen Dinges dem Wesen der Vernunft gemäß Licht verbreitet über das wirkliche Sein und die anderweitigen Zustände desselben Dinges.

Der Psalmist zeigt deutlich den Weg (Ps. 118): Initio cognovi de testimoniis tuis, quia in aeternum fundasti ea. „Das ist der Anfang jener Kenntnis, die mir die

Geschöpfe als Zeugnisse deiner Macht geben, daß ihre tiefste Grundlage die Ewigkeit ist." Gerade die Substanz eines jeden der Dinge wird von dem Vernunftvermögen im Anfange, vor allem anderen, naturgemäß aufgefaßt und leitet im Inneren der Vernunft als bildende Form die Entwickelung der betreffenden Kenntnis; — unter den göttlichen Vollkommenheiten faßt der Psalmist in ähnlicher, aber dem Sein Gottes entsprechender Weise mit Hilfe der Geschöpfe und ihrer Zeugnisse die Ewigkeit auf als den tiefsten Grund aller übrigen Vollkommenheiten und gestützt auf sie kann er die letzteren abwägen.

136. Die Aseität.

Da muß nun zuvörderst ein bedeutender Irrtum als solcher aufgedeckt werden. Es ist immer eine mißliche Sache mit solchen Fremdwörtern, wie mit dem der Aseität, welche allen Sprachen fremd sind. Niemand denkt über ihre eigentliche Bedeutung nach und jedermann gebraucht sie. Warum? Weil sie so schön die Unklarheit des Gedankens verdecken. Voces sunt signa intellectus: klare Worte deuten auf klares Verständnis; unbestimmte, auf alles und nichts anwendbare, bezeichnen den unbestimmten inneren Begriff. Was soll denn das im Deutschen heißen: „Aseität"? Die Sprache ist die wunderbarste Mitgift der menschlichen Natur; der Sohn des ewigen Vaters heißt das Wort. Soll die Philosophie fruchtbar sein, dann muß sie an die Sprache anknüpfen; sie wird dann auch bald das praktische Leben durchdringen. Die Angst ist überflüssig, als ob der Wert der Philosophie als einer allen Völkern gemeinsamen Wissenschaft darunter leiden müßte. Die von einer jeden Sprache ausgedrückten Ideen sind überall dieselben und ihr sprachlicher Ausdruck ist in jeder Sprache im Grunde genommen der gleiche. Das zeigen leicht einige Beispiele: „contentus" und „zufrieden" klingt allerdings sehr ungleich — und doch; ist nicht „zufrieden" ebensoviel als „eingefriedet" sein und kommt nicht contentus von „zusammen-

halten"? also dieselbe Idee: nur innerhalb der betreffenden Grenzen kann das Geschöpf seinen Frieden finden. Was ist denn „Gewissen" anderes als Ge=Wissen: „gegenwärtiges Wissen", „Mit=Wissen", conscientia. Kommt nicht dominus von domus und Hausherr von Haus ꝛc. ꝛc.? Hier liegt die wahre tiefe Grundlage für die Allgemeinheit der Philosophie!

Welche Idee nun soll der „Aseität" entsprechen? „Von=Sich=Sein", „Außer=Sich=Sein"? drückt doch die Präposition a nach Thomas immer gewissermaßen die Entfernung vom wirkenden Grunde aus. Oder etwa „Sicherheit", „Auf Sich angewiesen sein". Sicher möchte es allerdings sein, daß niemand von denen, welche von dieser drolligen Aseität ihr wissenschaftliches Dasein fristen, mit irgend einer von solchen oder ähnlichen Bedeutungen sich zufrieden geben wird. Thomas kennt in der That einen Zustand „a se", ein esse a se, kennt aber kein Substantivum aseitas; ähnlich wie er ein supernaturale kennt, aber keine „Übernatur"; es giebt nämlich Zustände, die ihrer ganzen Natur nach niemals Substanz werden können.

Oder ist es denn möglich, daß der Umstand, „von einem anderen zu sein", an und für sich irgend eine Substanz bedeute? Ganz im Gegenteil; er setzt die zu Grunde liegende Substanz notwendig voraus. Ebenso kommt die Vernunft erst am Ende der verschiedenen Beweisarten des göttlichen Daseins zur Behauptung, daß Gott eben nur sei und also unabhängig gedacht werden müsse von jeder äußeren verursachenden Kraft. Ein Unbewegliches erzielt der erste Beweis, ein Unbewirktes der zweite, ein Notwendiges der dritte u. s. w.; daraus folgt aber nur immer wie von selbst der Umstand, daß dieses substantiell Unbewegte, Unbewirkte, Notwendige u. dergl. sein Sein nicht von außen, nicht „ab alio" haben könne.

Dieses „a se" ist an und für sich etwas durchaus Negatives, leugnet nur und ist demnach ganz unfähig, ein positives Verhältnis wie etwa dasjenige der wirkenden Ursache zur Wirkung betreffs des Geschöpflichen zu begründen. Es ver=

schlägt dem Verschwender gar nichts, woher er sein Geld hat, ob es ihm gehört oder ob es geliehen ist oder ob er es durch eine Erbschaft oder ein Geschenk erhalten. Rücksichtlich seines Wirkens ist es für den Menschen höchst gleichgültig, woher er seine Vernunft hat; aber daß er die Vernunft besitzt, hören, sehen, schmecken, riechen, fühlen kann: das befähigt ihn zur Thätigkeit.

a) Unnütz.

Diese ganze schöne Aseität ist ein quid pro quo und geht von dem aus, wozu sie dienen soll. Sie will darthun, daß der Umstand, „non ab alio", d. h. nicht einem anderen das Sein zu verdanken, die Grundlage alles vernünftigen Denkens über Gott sei und alle ihre Ausführungen gehen dahin, daß das „Sein" Gottes die Quelle aller göttlichen Vollkommenheiten bilde. Da werden eine Menge Väterstellen zusammengehäuft: Justin. cohort. ad Graecos, nr. 21. Euseb. praepar. evang. 11, 9. Greg. v. Naz. orat. 30. Dionys. Areop. de div. nomin. c. 5. nr. 4. Hilar. in Ps. 2. nr. 13. Ambros. in ps. 43. nr. 19. Hieron. ep. 15. ad Dam. August. Conf. 1. 6; de Trinit. 5, 2, Civ. Dei 12, 2, in ps. 101, 104 etc. etc.; die jüdische Tradition selbst mit dem armen Maimonides wird zu Hilfe gerufen! Und was besagen alle diese Stellen? Einzig und allein, was kein Kind, das halbwegs seinen Katechismus kennt, leugnet; worüber alle katholischen Theologen von jeher einig waren; sie besagen die allgemein anerkannte Wahrheit, daß Gottes Sein dem Wesen nach getrennt sei vom geschöpflichen Sein, daß in ihm alle Vollkommenheiten Sein sind und er demnach sich mit Recht „der da ist" nennt.

Aber was hat denn dies mit der vorliegenden Frage zu thun? Hier handelt es sich darum, was in diesem Sein Grundbegriff und was für Vollkommenheiten abgeleitete seien. So geschieht es nur zu häufig. Zuerst wird die Frage verstellt und dann werden unzählbare Väterstellen und Schrifttexte zum

Beweise für eine Behauptung vorgeführt, welche niemand leugnet und wo möglich noch niemand unter den katholischen Theologen geleugnet hat. Wo ist denn in den Vätern eine einzige Stelle, in welcher von dem Umstande „non ab alio“ die Allmacht, Weisheit, Güte, Geistigkeit und ähnliche Eigenschaften Gottes abgeleitet würden?

b) Falsch.

Diese Aseität ist aber nicht nur völlig unnütz, sondern sie ist eine durchaus falsche Grundlage. Oder ist das Widerspruchsprincip nicht a se? Ist das nicht a se, daß $2+2=4$ sind? Woher kommt für diese Wahrheiten der Grund? Von außen her? Keineswegs; aus ihnen und von ihnen allein. Ja, sagt man, das esse, das Wirklich-Sein, muß betont werden. Nein; das a se muß betont werden, wenn von einer Aseität gesprochen werden soll und aus dieser eingebildeten „Substanz a se“ muß das Wahre, Gute, das Sein in Gott sich ergeben; wie etwa aus der Substanz „Mensch“ das Vernunft- und die Sinnesvermögen folgen.

c) Zerstörend; der nackte Pantheismus.

Die Aseität ist eine zerstörende Grundlage. Sie ist der nackte Pantheismus und ist durch den Pantheismus groß geworden. Oder was hindert es denn, wenn dieser Begriff als der maßgebende gelten soll, daß alles dem Wesen nach göttlich sei? Die Welt ist a se; sagen die Pantheisten. Und in der That! Wer hat das denn verursacht, daß der Begriff des menschlichen Wesens die Vernünftigkeit einschließt? Wer ist denn der Grund, daß das Dreieck 3 Ecken und 3 Seiten, daß es 2 R besitzt? Wer kann das ändern, „daß der Vogel zum Fliegen und der Mensch zur Arbeit geboren ist“? Niemand. Was Wesen ist, das ist a se. Die Wesenheiten der geschaffenen Dinge sind a se; Gott ist metaphysisch notwendig a se; das a se macht gerade Gott als Gott aus; also Gott und die Wesenheiten der Dinge sind identisch. Das stimmt

doch! Wenn nun gar, wie das bei den Anhängern der Aseität nicht selten ist, in der thatsächlichen Wirklichkeit kein Unterschied gemacht wird zwischen der Substanz oder dem Wesen, als Vermögen zu sein, und dem Wirklich-Sein, so ist alles, alles schlechthin Gott.

Und doch ist es so leicht, sich bei Thomas Rats zu erholen; sagt er ja von dem Namen „qui est", demselben Namen, der ein Spielball in den Händen der Aseisten zu sein pflegt (S. th. 1. qu. 13. art. 11): „Mit jedem anderen Namen, der Gott beigelegt zu werden pflegt, wird eine gewisse Art und Weise des göttlichen Seins bezeichnet; aber dieser Name „der Seiende" drückt keinerlei gewisse Beziehung des göttlichen Seins aus, sondern bezeichnet in unbestimmter Weise alle Beziehungen und Vollkommenheiten desselben und entspricht demnach so recht dem unermeßlichen Meere des göttlichen Wesens." Jedenfalls wird doch aber, wenn nach dem Grundbegriffe im göttlichen Sein gefragt wird, nicht das unbestimmte göttliche Sein im allgemeinen gemeint, sondern eben jene bestimmte Vollkommenheit, welche den anderen als Grundlage gegenübersteht. Was substantiell ist oder dessen Stelle vertritt, das ist selbstverständlich die Quelle der Bestimmtheit. Deshalb fügt auch der heilige Lehrer hinzu (l. c. ad I): „Dieser Name „qui est" kommt Gott am eigensten zu, wenn das erwogen wird, wovon derselbe genommen ist, nämlich vom Sein; wird aber erwogen, wozu ein Name beigelegt wird, so kommt Gott am eigensten dieser Name „Gott" zu, der die göttliche Natur als solche, als Natur oder Substanz bezeichnet" (l. c. qu. 13. art. 8. ad 2). „Denn wir können aus den Wirkungen zwar nicht seine Natur erkennen, insoweit sie thatsächlich in sich selber besteht, wie z. B. die Natur „Mensch", „Pflanze" erkannt und daraus auf die entsprechenden Vermögen des Menschen oder der Pflanze geschlossen werden kann; aber auf dem Wege 1) der Übertragung und unendlichen Steigerung (supereminentia), 2) der Ursächlichkeit (causalitas), 3) der Entfernung alles Unvoll-

kommenen und Beschränkten, können wir Gott, insofern mit diesem Namen die Natur Gottes bezeichnet wird, erkennen als über alles hervorragend, alles verursachend, und dem Wesen nach getrennt von allem." Dazu im Artikel selber: „Alle, die über Gott sprechen, wollen mit diesem Namen denjenigen bezeichnen, der alles leitet, wie Dionysius sagt: Die Gottheit ist es, welche alles sieht kraft ihrer Vorsehung und vollkommenen Güte." Aus dieser Thätigkeit rührt der Name „Gott" her, der da die göttliche Natur bezeichnet. Welche Vollkommenheit aber enthält ganz ausdrücklich diese Merkmale, welche Thomas von der „Natur" Gottes aufzählt: daß sie nämlich erkennbar ist auf dem bezeichneten dreifachen Wege, ferner in ihrer eigenen Begriffsbestimmung die Trennung des Wesens Gottes von allem anderem notwendig einschließt und endlich Gott als über alles hervorragend, alles verursachend, sowie in seiner vollendeten Vorsehung und vollkommensten Güte zeigt? Allein die Ewigkeit. Dazu bedarf es bloß eines kurzen Überblickes über den Inhalt der bis jetzt entwickelten Beweise und einiger Texte des Aquinaten. Doch vor allem: Was ist unter der Ewigkeit Gottes zu verstehen?

137. Auffassung der Ewigkeit.

Wenn irgendwo, so gilt hier das am Anfange des Paragraphen stehende Wort des Psalmisten: In ihre Ohnmacht versinkt die Seele vor deinem Heile . . . . meine Blicke senken sich beschämt in den Staub vor deinem Worte." Der erleuchtete Blick des engelgleichen Lehrers allein kann bei der Behandlung der Ewigkeit es bewirken, daß der forschende Geist nicht von dem strahlenden Glanze geblendet werde, sondern vor Irrtum bewahrt bleibe. Es müssen dann aber auch alle Worte, mit denen Thomas die Ewigkeit begrifflich bestimmt, im einzelnen eingehend erwogen werden; keines ist überflüssig, keines mangelt.

Thomas unterscheidet zuvörderst genau (S. th. 1. qu. 10. art. 1 et 2): die Auffassung der Ewigkeit, d. h. den Begriff, den der menschliche Geist von ihr gewinnt, die ratio aeternitatis,

von der Ewigkeit selber, was er nur bei dieser Vollkommenheit, aber auch freilich in allen betreffenden Stellen thut: „Zur Kenntnis der Ewigkeit", so kommt er zum Begriffe derselben, „können wir nur gelangen durch die Zeit, die da nichts anderes ist als die Zählung der Bewegungen, numerus motuum, insoweit die eine von diesen letzteren früher ist, die andere später. In jeglicher Bewegung nämlich ist eine Aufeinanderfolge, indem ein Teil des Beweglichen dem anderen folgt und deshalb fassen wir dadurch die Zeit auf, daß wir das Frühere und Spätere in der Bewegung zählen. In jenem Sein aber, das da unbeweglich ist und sich immer auf dieselbe Weise verhält, ist kein Früher oder Später. Sowie also der Begriff der Zeit in der Zählung der einzelnen Bewegungen oder in der Zählung des Früher und Später derselben Bewegung besteht, so besteht in der Auffassung der unbedingten Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit dessen, was allseitig unbeweglich ist, der Begriff der Ewigkeit."

Man gebe wohl acht, wie genau sich Thomas ausdrückt: „Der Begriff der Zeit, ratio temporis, besteht in der wirklichen Zählung, in numeratione." Das Wesen der Zeit ist vorhanden, mag die Auffassung desselben da sein oder nicht, es besteht unabhängig. Der Begriff der Ewigkeit aber ist notwendig und wesentlich die Auffassung der unbedingten Gleichförmigkeit im unbeweglichen Sein; erfordert also, daß gerade diese Gleichförmigkeit selber eine vernünftige und, da nur das thatsächliche Erkennen, der Akt des Erkennens, eine solche unbedingte und unstörbare Auffassung erlaubt, insoweit immer dasselbe in demselben einheitlichen zeitlosen Akte erkannt wird, so fordert der Begriff der Ewigkeit, daß das unbewegliche Sein thatsächlich Erkennen sei. Wer demnach diese Gleichförmigkeit nicht wirklich aufzufassen vermag, der hat auch keinen wirklichen Begriff von der Ewigkeit; er kann wohl erkennen, daß da, wo wahre Ewigkeit ist, sie das Maß des an sich Unbeweglichen, also das Unbewegliche selbst sei, insofern dieses sich immer selber gleich, ein esse uniforme,

bleibe; aber er kann sich keinen entsprechenden Begriff einer solch hohen Vollkommenheit machen; wie etwa vom Menschen, von der Pflanze u. s. w.

Gerade dies aber ist eine Unmöglichkeit für jedes geschaffene Wesen. Denn da das erkennende und erfassende Vermögen, insoweit es thatsächlich erkennt, der thatsächlich erkannte Gegenstand ist, so müßte die geschöpfliche Vernunft, sollte der Begriff der Ewigkeit in ihr wirklich sich vorfinden, dem Sein und Wirken nach stets gleichförmig, d. h. immer dasselbe sein, handelt es sich doch um das wirkliche Sein, nicht bloß um das Wesen oder die Substanz. Die Zeit mißt jedenfalls das wirkliche Sein: nämlich die Bewegung als den inneren Grund der Aufeinanderfolge. Soll also in entsprechender Weise die Vernunft das immer sich selbst gleich bleibende Sein messen, oder, was dasselbe besagt, dieses Sein als gleichförmig selber bilden, diese Gleichförmigkeit aber, wie das ebenfalls die Natur der Sache erfordert, nichts anderes sein als die Auffassung des eigenen Seins, so ist offenbar vom Begriffsvermögen des Geschöpflichen als wesentlich Beweglichen, Veränderlichen und Entwicklungsfähigen nicht nur die Ewigkeit ausgeschlossen, sondern es erscheint auch unmöglich, daß die geschöpfliche Vernunft jemals zum wahren entsprechenden Begriffe der Ewigkeit gelangen, also daß sie mit ihren natürlichen Kräften die Natur Gottes jemals erfassen könne.

Damit ist auch zugleich der Unterschied gegeben, welcher diese Vollkommenheit von jeder anderen göttlichen Vollkommenheit trennt. Vom Erkennen, Wollen, von der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit hat das Geschöpf einen wahren Begriff, wenn auch die Vollkommenheit, mit welcher ein jeglicher solcher Begriff in Gott Sein hat, dem Wesen nach unendlich größer ist, als in den geschaffenen Dingen und nur auf der via supereminentiae irgendwie erreicht werden kann. Was aber den Begriff der Ewigkeit betrifft, so vermag die Zeit als Maß der Dauer des Vergänglichen, nur auf das Maß des unbedingt Unbeweglichen hinzuweisen, und da das

Maß eines Seins oder einer Thätigkeit der Natur dieses Seins oder dieser Thätigkeit entspricht, so ist innerhalb des ganzen Umfanges des Beweglichen und dessen, was mit der Natur des Beweglichen durch irgendwelche Notwendigkeit verbunden ist, nicht das geringste Maß des von Natur Unbeweglichen zu finden. Das schlechthin Unbewegliche hat in sich allein sein Maß, ist sich selbst Maß oder noch genauer sein Maß ist nichts anderes als sein „Sich fortwährend gleich Bleiben".

Dies ist aber wieder nur dann möglich, wenn das Unbewegliche auf der höchst-möglichen Stufe des Seins und der Thätigkeit steht, da ja sonst von seiten eines höheren Grades eine Einwirkung und damit eine Messung stattfinden könnte. Also muß der Akt der Auffassung des Wesens-Sein selber, die höchste Thätigkeit nämlich, die gedacht werden kann, das Wesen, die Substanz, das Wirklich-Sein bilden und sonach auch immer notwendig als Akt sich selbst gleich sein. Daraus folgt unmittelbar wieder die Unfähigkeit in jedem geschöpflichen Verstehen, in welchem das Vermögen zu verstehen seiner Natur nach immer vom Akte der Erkenntnis, wie das Entwickelungsfähige von dem wirklich Entwickelten, getrennt sein muß, den wahren Begriff der Ewigkeit in sich aufzunehmen, d. h. die Auffassung des Unbeweglichen wesentlich zu sein und natürlich ist dann mit diesem Begriffe selbst die Trennung des schöpferischen Wesens von allem notwendig gegeben. Nur die via causalitatis et negationis vel remotionis bleibt für die Erkenntnis und Beurteilung der Ewigkeit zurück. Thomas bestätigt dies alles ausdrücklich (l. c. qu. 2. ad III.):

„Gott wird ewig genannt, nicht weil er thatsächlich einem Maße unterläge, sondern weil unsere Vernunft nur durch die Zeit, also nur vermittelst des Begriffes von „Maß" zur Erkenntnis des Ewigen emporsteigen kann." Unsere Vernunft hat also nicht den wahren und wirklichen Begriff „Ewigkeit", sondern bedient sich des Begriffes „Maß" nur, um zu zeigen, daß eine Ewigkeit dem Wesen nach existiert. Deshalb giebt auch Thomas nicht die Wesensmerkmale des Begriffes Ewig-

keit an, sondern bemerkt (l. c. qu. 10. art. 1): „Das Dasein der Ewigkeit wird durch zwei Umstände bekannt gemacht (notificatur): 1) dadurch, daß sie keinen Anfang und kein Ende hat, und 2) daß jede Aufeinanderfolge in ihr mangelt, das Ewige besteht ganz und immer im selben Augenblicke." Und im folgenden Artikel (l. c. art. 2): „Gott ist nicht nur ewig, sondern er ist seine eigene Ewigkeit: trotzdem kein anderes Sein seine eigene Dauer ist; Gott aber ist sein eigenes, immer gleichbleibendes Sein, suum esse uniforme, und so ist er seine Ewigkeit, wie er sein eigenes Wesen ist."

Aus dieser Auseinandersetzung des heiligen Thomas geht schon hervor, wie die Ewigkeit, um mit der modernen Theologie zu sprechen, als Vollkommenheit Gottes den metaphysischen Grundbegriff im göttlichen Sein bilden muß. Keine andere Vollkommenheit bedingt so durch ihren Begriff bereits die Trennung des göttlichen Wesens von allem; keine andere ist in dem Maße der tiefste Quell der freien Ursächlichkeit.

138. Verhältnis der Beweise Gottes zur Ewigkeit.

Es ist wahr, daß die Geschöpfe alle Eigenschaften Gottes offenbaren und daß ein jeder der fünf Beweise mehr oder minder unmittelbar zur Erkenntnis aller göttlichen Vollkommenheit führt. Nichtsdestoweniger liegt der Gesamtheit des Geschöpflichen ein sich überall gleich bleibender Zustand zu Grunde, welcher in jeder Beziehung und auch gemäß einem jeden der fünf Beweise erst die Geschöpflichkeit überhaupt ermöglicht. Sowie für den Maler die Leinwand, der Marmor für den Bildhauer, für den Schreiner das Holz, im allgemeinen für jede Kunst der entsprechende Stoff und zwar ein Stoff, welcher eben so ausgedehnt ist im Empfangen, als es der Künstler im Geben sein kann oder will, das substantielle Grunderfordernis zur Ausübung der künstlerischen Thätigkeit ist, und erst nach ihm die einzelnen Vorzüge oder Verhältnisse des beabsichtigten Werkes festgestellt, beziehungsweise beurteilt werden können: so etwa liegt dem Geschöpflichen das End-

und Maßlose im Verhältnisse zum wirklich Sein zu Grunde und bleibt in seiner durchgreifenden Bedeutung, bis wohin auch immer das Geschöpfliche reicht. Dem Wesen des Geschöpflichen wohnt es inne, in der Wirklichkeit immer mehr entwickelt, immer vollkommener werden zu können. Warum? Weil seine innerste Grundlage das Endlose ist; es besitzt in sich nicht das Ende für das Wirkliche. Ist etwas Wirkliches erkannt, so erscheint erst, wie viel noch an demselben Geschöpfe zu erkennen ist; je mehr Beziehungen desselben zur Aufklärung der Bedeutung seines Wesens erkannt werden, desto ausgedehnter stellt sich die Möglichkeit heraus, noch weitere zu erkennen. Warum? Es hat vermittelst seiner Substanz Beziehungen zu allem Wirklichen und Möglichen, das Endlose ist seine Grundlage. Die Zeit, das Maß aller und jeder geschöpflichen Thätigkeit, wenn auch nicht jeder geschöpflichen Substanz, ist, wie im 1. Kap. §. 2 nach Thomas gezeigt wurde, ihrer Natur nach ohne Grenzen, sie schließt in ihrem inneren Wesen weder einen Anfang noch ein Ende ein, ein Jahr ist aus sich heraus eben so wenig ihre Grenze, als Milliarden von Jahren; immer kann hinzugefügt und hinweggenommen werden. Warum? Weil die Grundlage dessen, was sie zu messen hat, endlos ist. Dem natürlich Endlosen aber steht unmittelbar gegenüber dasjenige Sein, welches in sich und insoweit es in sich selber sein Ende, seine Fülle, sein Maß hat, d. h. das ewige Sein, gerade als ewiges. Doch mögen zu besserer Veranschaulichung des Gesagten die Ergebnisse der einzelnen Gottesbeweise einmal kurz überblickt werden.

139. Der erste Beweis und die Ewigkeit.

„Nun ist aber," so heißt es im ersten Beweise ausdrücklich, „eine endlose Reihe unmöglich." Auf die Thatsache also, daß das Stoffliche von seiner Natur aus nur eine endlose Reihe von bewegenden Kräften zu bieten vermag, wird der Beweis gebaut, daß etwas schlechthin Unbewegliches existieren müsse, welches der besonderen Thätigkeit des Stofflichen, also

der Bewegung, als das den ersten Anstoß Gebende gegenüber steht. Natürlich muß dieses Sein, ehe seine Unbeweglichkeit festgestellt wird, zuerst in sich vollendet, in sich Maß und Grenze sein, denn eben auf Grund des End- und Maßlosen im Stoffe wird auf ein Unbewegliches geschlossen. Es muß tota simul die allbewegende Kraft sein, allem thatsächlich Bewegten zugleich und ganz gegenwärtig. Es kann ja, wie Thomas dies ausführlich darthut (in phys. lib. VII. lect. 3 et 4), keine Vermittelung zwischen beiden gedacht werden, da das Bewegte nur auf Grund der Thätigkeit des Bewegenden in thatsächlicher Bewegung ist; jeder Grund aber mit der begründeten Sache nach dem Grade der Begründung verbunden sein muß; wenn es nicht etwa der Zweck-Grund ist, der seiner Natur gemäß als zu erreichender außerhalb dessen sich befindet, was zum Zwecke hin geordnet ist. Da nun einerseits alle anderen bewegenden Kräfte erst auf Grund der erstbewegenden und selber nicht bewegten mit ihrer Thätigkeit eintreten und andererseits die Bewegung an sich ohne Grenzen ist und erst durch die erstbewegende ermöglicht wird, so muß diese Kraft eine in sich selbst abgeschlossene, von sich selbst gemessene und keinerlei Grenzen von außen vertragende Vollkraft sein, die all ihr Sein zugleich in einem einzigen Akte ist und somit zugleich und ganz allen Wirkungen seiner Macht, mögen diese letzteren auch im Verhältnisse zu einander der Vergangenheit oder Zukunft unterworfen werden, immer und gleichmäßig gegenwärtig ist. Die Bewegung verlangt eine innere Unterlage, in welcher kein erster feststehender Anfang und kein letztes Ende ist; sie verlangt die Endlosigkeit als subjektive Grundlage; sonst hört die Natur der Bewegung als Mittel zwischen Anfang und Ende auf; — demgegenüber steht der Ewige, der auf Grund seiner Ewigkeit allem, was bewegt wird oder bewegt werden kann, zugleich gegenwärtig ist und dadurch als erstbewegende Kraft sowohl selber ermöglicht wird, als auch seinerseits den Eintritt der untergeordneten thätigen Kräfte ermöglicht.

140. Der zweite Beweis und die Ewigkeit.

Die nämlichen Worte, welche im ersten Beweise auf die Notwendigkeit der Existenz einer Ewigkeit hinwiesen, sind auch ausdrücklich im zweiten enthalten: „Nun aber ist eine endlose Reihe in den wirkenden Ursachen unmöglich.“ Also dasselbe, was sich aus dem ersten Beweise ergiebt, folgt auch zuvörderst aus dem zweiten. Es tritt aber noch ein anderer Umstand hinzu (Zeitschrift „Natur“, Nr. 40, 1881): „Der Sitz und das Wesen der kosmisch einheitlichen aktiven Kraft, die in die Ferne wirkt,“ so faßt Otto Erdmenger die im zweiten Kapitel dargelegte Theorie zusammen: „ist die Lichtausstrahlung aller Sterne; der Weltäther ist nur Träger dieser Kraft von Ort zu Ort; dagegen besitzt die Materie selbst nur die Fähigkeit, diesem überall in der Welt vorhandenen Lichteindrucke verhältnismäßigen Widerstand entgegenzusetzen.“

Wird bei dieser Lehre von dem abgesehen, was die neuesten Physiker infolge derselben über die Erklärung der Schwerkraft sagen, so sind ihre Ergebnisse allgemein angenommen: nämlich in der Weise, daß im Lichte das allgemein treibende und bestimmende chemische Agens erkannt wird, welches in erster Linie die Elemente zu einem Ganzen verbindet oder deren einzelne Zusammensetzung auflöst. Dieses Licht ist aber ausdrücklich das „cöleste“; es trägt also die substantielle Kraft eines jeden Himmelskörpers und die ihrer Gesamtheit in sich, wirkt demnach auch auf Erden vermöge dieser ihm innewohnenden Kraft und bringt infolge dessen im irdischen Stoffe Wirkungen hervor, die dem Wesen der höheren Kräfte ähnlich sind. Dabei ergiebt sich jedoch eine Endlosigkeit nach drei Richtungen hin.

a) Erstens: Nach dem Stoffe. Hier ist, wie schon oben auseinandergesetzt worden (Kap. 2, §. 1), die Achillesferse der neuesten Erklärung für die Schwerkraft durch den Druck. Einzig und allein „die Fähigkeit, dem von oben ausgeübten Drucke Widerstand zu leisten“, soll dem Stoffe innewohnen.

Nun ist aber gerade dieser Druck die wirkende Ursache der Bestimmung im Stoffe und, ohne daß der Stoff bestimmt ist, also einer gewissen Seinsstufe angehört, ist auch keine Widerstandsfähigkeit denkbar. Es entsteht demgemäß ein endloser Zirkelschluß: Der Stoff ist etwas Bestimmtes, weil das Licht auf ihn einwirkt; ein Satz, den Thomas voll und ganz unterschreibt; — und andererseits: das Licht wirkt ein, weil der Stoff ein bestimmtes Sein hat und deshalb widerstandsfähig ist.

b) Zweitens besteht eine Endlosigkeit nach der wirkenden Ursache, dem Lichte, hin. Wie bereits gesagt, faßt das Licht die Kraft der Himmelskörper in sich zusammen. Nun mag bloß das für die Erde unmittelbare Sonnensystem einer oberflächlichen Prüfung unterzogen werden. Der Jupiter, der größte Planet, der sein Licht von der Sonne empfängt und vermittelst dieses Lichtes auf die Erde einwirkt, ist 770 Millionen kil. von der Erde entfernt; sein Umfang ist gleich 2230 Erdkreisen, sein Radius = 142,000 k; sein Gewicht 310 mal das Gewicht der Erde. Weiter entfernt von der Erde ist der Saturn, nämlich 1411 Millionen k; sein Umfang ist 675 mal größer als die Erde, seine Masse gleicht 102 Erdmassen und 4 Milliarden k ist er entfernt vom Centrum des ganzen Systems. Vom Saturn ist der Uranus 1472 kil. entfernt, also ergiebt sich dessen Entfernung von der Erde im Betrage von 2840 Millionen kil.; mit anderen Worten: ein Eisenbahnzug, der 50 k die Stunde machte, würde vom Saturn aus 3360 Jahre, von der Erde aus 6684 Jahre gebrauchen, ehe er im Uranus anlangte. Bereits vom Saturn aus ist die Erde nicht mehr sichtbar. Der Durchmesser des Uranus beträgt 52,000 k; der Umfang ist also 73 mal größer als die Erde und das Gewicht gleich 15 Erden. Der Neptun ist bereits 4 Milliarden und 4 Millionen k von der Sonne entfernt, so umfangreich wie 85 Erden; er durchläuft 27 Milliarden 548 Millionen k im ganzen, 5370 m in der Sekunde und sein Jahr würde gleich 164 Jahren 281 Tagen sein. Bis zum Ende des Sonnensystems sind 27,947,674,000 k.

Nun ist aber unser Sonnensystem nur wie ein Pünktchen am Himmel. 20 Millionen Sterne sind am Firmamente sichtbar. Der nächste Stern, welcher wieder der Mittelpunkt eines ganzen Systems ist, entfernt sich von der Erde um 5000 Millionen Erdradien; andere noch wahrnehmbare um 50,000 bis 100,000 Erdhälften. Ist dabei etwa irgend ein Ende abzusehen? Keineswegs. Der Nebel, der da etwa hinter dem letzten wahrnehmbaren Sterne zu bemerken ist, löst sich bei näherer Betrachtung wieder in Sterne und immer wieder in Sterne auf. Es kommt dazu, daß in der Regel, je weiter der Blick vordringt, desto riesiger die Massen werden, desto mehr also Druck oder Bewegungskraft von außen her erforderlich ist. Der Sinn steht wieder vor dem Endlosen, wo von Schritt zu Schritt die Forderung größer, die Erfüllung unmöglicher wird. (Vergl. Civ. catt. Heft 739 u. f. i cieli ed i loro abitatori.)

Es geht in der modernen Naturwissenschaft wie gewöhnlich in den Romanen. Es eröffnet sich am Ende immer die Aussicht auf nie endendes Glück. Schönheit vereinigt sich mit endlosem Reichtume, Jugendkraft mit Weisheit; wo auch immer der Blick hinfällt, nirgends erscheint ein Ende, wie dies doch sonst in der Natur und im Leben nicht selten so kalt und kurz abschneidend eintritt. So rechnet auch die neuere Naturwissenschaft in allen ihren verschiedenen Zweigen immer mit Millionen und Milliarden. Wird ein Zweifel laut über das Darwinistische Übergehen von einer Art zur anderen, so ist die trostreiche und wie es scheint in diesen Kreisen vollauf befriedigende Antwort: Freilich kann ein solcher Übergang in der geschichtlichen Zeit nicht nachgewiesen werden; dazu sind Millionen und Milliarden Jahre notwendig. Wie ist es möglich, daß durch den einfachen Druck des einen stofflichen Körpers auf den anderen da oben die unaufhörliche Bewegung und hier unten noch dazu der beständige Wechsel im stofflichen Sein hervorgebracht werde? Ja; da werden Millionen und aber Millionen Selbstleuchter erfordert . . . Als ob die Freigebigkeit mit den Millionen, anstatt die Schwierigkeit zu lösen, nicht um so

mehr die Annahme des Daseins einer frei wirkenden, völlig ungebundenen Vollkraft notwendig in sich schlösse, einer Vollkraft, die nur in sich selbst ihr bestimmendes Maß findet. Bloß ein Blick auf die dritte Endlosigkeit und die Wahrheit dieser Behauptung wird von einer neuen Seite her bestätigt.

c) Wie beschaffen ist denn nun eigentlich die Substanz der Himmelskörper? „In einem jeden verschieden vom anderen, in allen aber dem Wesen nach ganz unähnlich der irdischen Substanz." Das ist ein Ausspruch Secchis (l. c.), den die Erfahrung überreich erklärt. Die Atmosphäre des Jupiter zeigt im Spektroskop eine schwarze Linie im Roten, wie dies in keinem Spektrum von irdisch-stofflichen Elementen wahrgenommen wird; dazu ist seine Masse 5 mal weniger dicht als die der Erde, etwas dichter als Wasser und an der Oberfläche weniger dicht als Zucker, so daß die Bedingungen für irgend welches Leben, wenigstens wie dies auf Erden gedacht wird, da nicht vorhanden sind. Der Saturn ist wieder verschieden davon: die Wärme, welche er von der Sonne empfängt, ist gleich $^1/_{100}$ der irdischen; seine Atmosphäre ist nur Nebel; die Temperatur in seinen Äquatorialzonen ist gleich der an den Polen unter 0° R. und die Dichtigkeit desselben ist so beschaffen, daß etwaige Bewohner in der dicken Luft schwimmen müßten wie die Fische, ohne jemals festen Boden unter sich zu haben. Der Neptun ist noch sonderbarer. Er zeigt im Spektrum drei schwarze Striche, welche keine einzige stofflich-irdische Zusammensetzung aufweist, einen zwischen gelb und grün, den zweiten in b des Spektrums, den dritten im azurblau; dabei fehlt rot gänzlich, wohl aber ist gelb sehr ausgeprägt, so daß keinesfalls seine Substanz als formaler Teil der irdischen Luft dienen kann. Im Vergleiche zur Erde hat der Neptun nur $^1/_{900}$ vom Lichte der Sonne und seine Mittagshelle ist wie tiefe Dämmerung an den Polen der Erde. Und so geht es weiter!"

Zudem ist die Substanz der Himmelskörper desto eintöniger je entfernter sie von der Erde und je gewaltiger sie in ihrem

Umfange sind, wie z. B. im Mars das Licht bereits größere Stärke hat, die Dichtigkeit größer, sein Umfang aber auch nur halb so groß wie derjenige der Erde ist und die Entfernung von dieser nur 56 Millionen k beträgt. Nun sind in der nächsten Nähe der Erde bereits zwischen Mars und Jupiter 200 kleine Planeten, von denen ein jeder in der Substanz verschieden ist vom andern, etwa wie die irdisch-stoffliche Substanz von derjenigen der Himmelskörper im allgemeinen. Man rechne also, daß dieses Sonnensystem nur seinerseits wieder wie ein Pünktchen ist im Weltall, daß also jedes der anderen unter den Millionen Sonnensystemen wieder eine eigene Substanz hat und jeder der dazu gehörigen Sterne vom anderen in der Beschaffenheit seiner Substanz vollständig abweicht, daß nicht zwei Sterne die Gattungsart mit einander gemeinsam haben, wie etwa dies zwischen zwei Menschen der Fall ist; — so steht der Geist von neuem vor einem Endlosen und zwar vor einer endlosen Verschiedenheit in der Substanz, demnach vor einer endlosen Verschiedenheit in den Wirkungen hier auf Erden: eine Endlosigkeit, die mit unvermittelter Gewalt zum Ewigen führt.

Alle diese Sterne bringen, so verschieden sie von einander in jeder Beziehung sind, eine einheitliche harmonische Wirkung, das Licht, unmittelbar hervor, welches auf die Erde strahlt, um da nun wieder den endlosen Wechsel zu erzeugen und so die Ursache zu werden, daß die irdischen Körper den Ausfluß der ohne Ende verschiedenen Himmelskörper in ihrer mannigfachen Zusammensetzung gewissermaßen widerstrahlen. Im Lichte ist alles Stofflich-Himmlische verbunden und geeinigt; in ihm offenbaren sich alle höheren Kräfte. Thomas sagt so schön: lux non habet contrarium; es kommt von Gegensätzen, bringt Gegensätze wieder hervor; für sich allein ist es aber selbstloser Vermittler, das stoffliche Abbild derjenigen, allwaltenden Kraft, welche, rein und voll in sich, den Stoff leitet. „Nimm an," sagt der große Newton, „daß die Anziehungs- und Abstoßungskräfte im Stoffe einander das Gleichgewicht halten — und

das Weltall ist unmöglich; nimm an, daß die eine Seite überwiegt — und das Weltall fällt ins Chaos; der Finger Gottes muß sich dreinlegen."

Welche Kraft soll das Entfernte zu einheitlichem Wirken verbinden, das Große auf das scheinbar Kleinste, das Bestimmbare, den Stoff, dem Bestimmenden, dem Lichte zu gleicher Zeit gegenüberstellen, die Harmonie der Himmel erstrahlen lassen und ihre wirkende Kraft in den Substanzen der Erde offenbaren; auf daß der irdische Stoff etwas werde und wirksam sei und in seinem Sein und Wirken auf seinen hohen Ursprung weise!

Was wird von diesem so mannigfach Endlosem in der allwirkenden Kraft gerade auf Grund der Endlosigkeit gefordert? Die Ewigkeit, quae omnia simul uniformiter in se praehabet. Ganz muß sie auf Erden dem Stoffe gegenwärtig sein, der Alles werden kann; zugleich und ganz muß sie am Firmamente wirken. Denn weder könnte ein Teil von ihr oder eine sonstwie beschränkte Kraft die allgemeine Bestimmbarkeit des irdischen Stoffes fortwährend wirken noch die Einheit in der Wirkung der endlosen Reihe der Himmelskörper erreichen; desgleichen ist weder das Bestimmbare, der Stoff, etwas für sich, noch das bestimmende Element, das Licht, ist etwas für sich allein. Zugleich aber sind beide die mächtigsten und notwendigsten Ursachen des formal-substantiellen Stoff-Seins, die eine die formende, die andere die materielle. Nur eine einzige Kraft aber ist ganz in sich und alles, was sie ist, zugleich: die ewige: tota simul, nennt sie Thomas nach Boëtius. Sie allein also wird zu allererst von dem grundlegenden Charakter des Stofflichen, dem Endlosen, als bestehend, bewiesen. Aus ihr folgt dann auch wie von selbst die Allgegenwart, die Unermeßlichkeit, die Vollkommenheit, die reine Geistigkeit: infinita noch außen, sibi autem maxime finita, sagte Thomas oben, weil sie ihr eigenes Maß ist.

141. Der dritte Beweis und die Ewigkeit.

Im dritten Beweise erscheint es unmittelbar und ohne weitere Auseinandersetzung, wie nach dem ganzen Charakter desselben die Existenz des Ewigen zu allererst bewiesen ist. Die Reihe ohne Ende findet sich allerdings auch hier, doch da liegt kein Unterschied vor von der Art und Weise der anderen Beweise; was vom ersten gesagt worden ist, gilt zugleich von diesem. Der Hauptgrundsatz jedoch, der in diesem Beweise zur Sprache kommt, weist so packend wie folgerichtig zunächst auf den Ewigen. Was möglich ist, beruht auf etwas Notwendigem. Thomas zeigt dies an einem Beispiele, von welchem leicht a fortiori geschlossen werden kann (S. th. 1. 2. qu. 10. art. 1). Gilt nämlich der bezeichnete Grundsatz auch für den freien Willen, so ist sein Wert für alle anderen Seinsarten klar erwiesen: „Die innere Grundlage des geschöpflichen freien Willens," sagt der engelgleiche Lehrer, (also dessen, was im höchsten Grade wirken oder nicht wirken kann), „ist das naturnotwendige Streben zu sein, zu leben, die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu wollen; das nämlich im allgemeinen, was der eigenen Natur zukömmlich ist."

Hat nun diese innere Natur zugleich in sich den Gegenstand ihres notwendigen Strebens? Offenbar nein; im Gegenteil macht der einzelne äußere Gegenstand, der wahrgenommen wird, erst dieses Streben lebendig, welches vorher nur reines Vermögen war. Diese Naturnotwendigkeit treibt also nach außen und kann unmöglich eher ruhen, als bis sie zu jenem Sein gelangt, welches entgegengesetzt allem anderen seinem Wesen nach zugleich sich selber Zweck ist, d. h. in sich das Maß seines Wirkens hat, vielmehr dieses Maß selber ist, und demnach auch die einzelne Thätigkeit des anderen Seins messen kann; mit anderen Worten: dieses Sein muß totum simul, muß zuvörderst ewig sein.

142. Der vierte Beweis und die Ewigkeit.

Fordert im dritten Beweise die innere Notwendigkeit des Geschöpflichen den wirklichen Bestand eines wahrhaft Ewigen, so im vierten das zufällige Sein, mit welchem die Natur verbunden ist, um ein wirkliches Einzeln-Sein zu bilden. Das Band zwischen dem notwendigen und zufälligen Sein in jedem Dinge ist die objektive Wahrheit, denn das Wirklich-Sein wird aufgenommen gemäß der Art des inneren substantiellen oder notwendigen Seins. Und dieses wirkliche einzelne Sein erzeugt dann wiederum in dem Grade, daß es vom substantiellen Vermögen durchdrungen ist, in der menschlichen Vernunft die formale Wahrheit, nach welcher die Idee dem äußeren Sein entspricht. Welche Kraft aber allein kann unfehlbar bewirken, daß das wirkliche Sein, welches dem substantiellen Wesen zufällt, diesem gemäß eintritt, und daß das substantielle Vermögen von außen her in der Vernunft erscheint, um da nicht nur bloßes Vermögen zu bleiben, sondern auch im wirklichen Erkenntnisakte der Vernunft entgegengehalten, ihr gegenwärtig zu werden? Dieses Geschöpfliche ist ein einheitlicher Akt, der wie jedes geschöpfliche Sein der inneren Natur nach notwendig, in seinem einzelnen wirklichen Erscheinen jedoch zufällig ist; also in Wirklichkeit sein oder nicht sein kann, ohne das Vermögen der Vernunft oder das Vermögen für das subjektive äußere Sein, die Substanz an sich zu gefährden. Welche Kraft nun kann allein der bleibenden Verbindung des Möglichen mit dem Wirklichen, sowie des Notwendigen mit dem Zufälligen außen im Sein; welche Kraft kann derselben durch ihre Gegenwart innen, in der Vernunft, Bestand geben? Allein jene, welche ihre ganze Möglichkeit, ihre eigene Substanz, zugleich und ganz und gar wirklich notwendig ist; welche vom Anfange bis zum Ende wirklich, vielmehr im Anfange das Ende, im Ende der Anfang, mit einem Worte, welche ewig ist. Deshalb ist sie dann auch selber die objektive Wahrheit und ihr Sein ist Erkennen.

143. Der fünfte Beweis und die Ewigkeit.

Der Schwerpunkt der Ewigkeit liegt nicht in der Anfangs- und Endelosigkeit; sondern, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, in dem Sichgleichbleiben, im esse uniforme. Damit ist allerdings das erstere Merkmal notwendig verbunden, aber es gewinnt doch eine ganz andere Gestalt als im Geschöpflichen. Dieses, das Geschöpfliche, muß, wenn es auf dasselbe allein ankommt, des Anfanges und des Endes entbehren; es ist wesentlich nur Vermögen etwas zu werden und besagt deshalb seiner Schwäche zufolge von sich aus keine Grenze; — das schöpferische Sein jedoch hat keinen Anfang und kein Ende, weil es es selber ganz und voll, also auf Grund seiner Fülle und Vollendung ist, kraft deren es nur sich selber Richtschnur und Maß bleibt. Das Entbehren vom Ende ist der ewige Tod; der Besitz des in sich Vollendeten das ewige Leben.

Der fünfte Beweis sagt dies mit klaren, ausdrücklichen Worten. Der Zweck einer jeden geschöpflichen Natur ist außerhalb. Warum? Weil dieser Zweck nichts anderes ist, als ihr wirkliches Sein. „Das Gute," sagte oben Thomas, „das Gute für jedes Ding besteht darin, gemäß seiner Natur wirklich zu sein" esse secundum naturam. Erst dann hat jede Natur ihren Zweck erreicht, wenn sie alles, was sie sein kann, wirklich ist. Kann nun jede Natur diesen ihren Zweck, ihre volle Wirklichkeit, außerhalb ihrer selbst haben? Unmöglich; sonst wäre wieder die endlose Reihe da. Der letzte Endzweck muß zugleich und ganz sein, er muß dem Wesen nach Wirklich-Sein sein; auf Grund dieser seiner Eigenschaft, also auf Grund der Ewigkeit, ist er gleichermaßen und ebenso der allein mögliche erstwirkende Grund (denn jedes Sein wirkt gemäß seiner Natur), als er dem Wesen nach getrennt ist von allem anderen.

144. Folgerung.

Wie aber hatte Thomas oben die Ewigkeit definiert: „Der Begriff der Ewigkeit besteht im Auffassen der Gleichförmigkeit dessen, was außerhalb aller Bewegung und Entwickelung steht.“ Nicht also die Thatsache allein, daß das göttliche Sein sich immer selber gleich bleibt, macht den Wesensbegriff der Ewigkeit aus; nur aber diese Thatsache stellen die Geschöpfe fest. In das Wesen Gottes dürfen sie nicht vordringen; weit entfernt sind sie davon, auch nur den leisesten Schimmer darauf zu werfen, wie das immer gleichförmige Sein Gottes die Auffassung desselben Seins sei: „Das hat kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, das ist in keines Menschen Herz gedrungen;“ nur durch Vermögen wird vom Geschöpfe das rein wirkliche Sein erschlossen. Die Auffassung aber ist die höchste Thätigkeit und weil Gott sein Auffassen (apprehensio), seine Ewigkeit ist, deshalb ist er seine Vernunft, sein Erkennen, sein Wollen, seine Macht; er ist, weil Auffassen nur Thätigkeit ist, dieses Auffassen aber seine Substanz bildet. Die Ewigkeit ist ein währender Augenblick, ein instar perpetuum; von dem niemand sich eine Idee machen kann, und von dieser Ewigkeit hängt alle Vollkommenheit ab im Himmel und auf Erden; sie ist gleich der Substanz im Geschaffenen das Maß und die Richtschnur zuerst und unmittelbar im göttlichen Sein selber; — dann vermittelst des durchaus freien und unabhängigen göttlichen Willens, also wie Thomas das ausdrückt, secundum quod possibile est, das Maß und die Richtschnur von allem Geschaffenen.

145. Text des heiligen Thomas.

Deshalb führt auch Thomas ganz im besonderen die Wissenschaft des Frei-Geschöpflichen immer auf die Ewigkeit, als inneren vermittelnden Grund derselben zurück und beweist so am besten, daß die Ewigkeit diejenige Eigenschaft in Gott ist, welche die Stelle der Substanz vertritt: die metaphysische

Grundeigenschaft. Die Idee stellt ja im geschöpflichen Wissen die Substanz des Erkannten dar, in ihr und vermittelst derselben wird überhaupt erkannt; — also wenn Gott in und kraft der Ewigkeit erkennt, so heißt das nichts anderes, als daß die Ewigkeit die substantielle Eigenschaft Gottes ist, das Maß alles Geschöpflichen.

Die Stellen im Thomas, welche in dieser Weise die Ewigkeit gebrauchen, sind zahlreich und bekannt. Nur zwei kurze und treffende seien hier erwähnt (S. th. 1. qu. 14. art. 13): „Gott erkennt alles Zufällige und alle freien Akte nicht nur insofern sie in ihren Ursachen sind, sondern auch inwieweit eine jede dieser Seinsarten thatsächlich und selbständig existiert. Und obgleich dergleichen Sein nach und nach wirklich wird und nicht zugleich, so erkennt sie doch Gott in diesem ihrem wirklich thatsächlichen Sein nicht gemäß ihrer Aufeinanderfolge, wie dies bei uns der Fall ist, sondern im selben Augenblicke, zugleich. Denn das Maß der Kenntnis Gottes ist die Ewigkeit, ebenso wie sie das Maß seines Seins ist; die Ewigkeit aber, die da ganz zugleich tota simul existiert, umfaßt die ganze Zeit. Daher ist alles, was in der Zeit geschieht, Gott gegenwärtig . . . weil sein ewiger Blick alle Zeit umschließt." Ebenso (C. G. I. cap. 67; cf. I. d. 38. art. 5) ausführlicher: „Alle Kenntnis von zufälligen oder freien Akten, die, soweit ihre nächste Ursache reicht, sein oder auch nicht sein können, ist gewiß, wenn diese Akte als gegenwärtig betrachtet werden. Kraft der Ewigkeit aber erkennt der Blick Gottes alles als gegenwärtig existierend; also hat er eine sichere Kenntnis dieser Seinsarten."

Es möchte die Grenzen dieser Abhandlung weit überschreiten, wenn noch auseinandergesetzt würde, wie eine jede der anderen zahlreichen Ansichten über den metaphysischen Grundbegriff in der eben erörterten ihre Erklärung und Vervollständigung, somit ihre teilweise Berechtigung findet; dies sowie der eingehende Nachweis, daß alle übrigen Vollkommenheiten Gottes zu der Ewigkeit im selben Verhältnisse stehen, wie in

jedem anderen Sein die Eigenschaften und Zustände zur inneren Substanz muß für eine eigene Abhandlung aufgespart bleiben, welche noch viele treffende Stellen des heiligen Thomas zu verwerten hätte.

Für jetzt sei nur noch kurz darauf hingewiesen, wie keine Vollkommenheit Gottes in der Schrift so häufige Anwendung findet als die Ewigkeit. Bei seiner Ewigkeit schwört Gott: vivo ego in aeternum; die Teilnahme am ewigen Leben ist die beständige Ermunterung zur Ausdauer in der Übung der Tugenden; die Ewigkeit des Hohenpriestertums Christi ist die unterscheidende Eigenschaft desselben und in den Kirchengebeten ist es stehende Gewohnheit, mit Deus die Ewigkeit am unmittelbarsten zu verbinden: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus. Natürlich! Sie ist die maßgebende Vollkommenheit in Gott.

Mag nun noch im Schlußworte der Psalmist angeben, wie die Geschöpfe, deren Natur Bedürfnis ist, im Geiste Gottes sich vollenden und jenes volle Sein da jubelnd finden, was sie auf Erden vergeblich suchen.

Schlußwort.

„Preise meine Seele den Herrn; o Herr, mein Gott! deine Herrlichkeit hat sich mit überaus großer Macht geoffenbart" (Ps. 103). Der heilige Gregor stellt im Anfange der Erklärung des Ezechiel zu den Worten: „Und es geschah" die geistreiche Frage, woher es doch komme, daß der Prophet mit „Und" beginne, da doch dieses Bindewort bereits etwas Vorhergegangenes voraussetze, um es zum folgenden in sprachliche Beziehung zu bringen; und antwortet darauf: Durch dieses einfache Wörtchen werde angezeigt, wie die folgende Beschreibung nur die sichtbare Fortsetzung der unsichtbaren, geistigen Vision sei, die ihn in die Tiefen der Gottheit geführt und dort wunderbare Geheimnisse habe schauen lassen; gleichsam erwacht aus dem mystischen Schlafe greift er zur Feder und beschreibt unter der Leitung desselben heiligen Geistes, der ihm das heilige Gesicht enthüllt, dasjenige, was noch immer vor seinem geistigen Blicke steht als Fortsetzung und in Beziehung zu dem, was er bereits zu sehen gewürdigt worden war.

Dieselbe Frage könnte hier gestellt werden. Was hatte doch der königliche Sänger geschaut in geheimnisvoller Vision, daß er mit diesen prächtigen Worten dem Herrn dankt: „Preise meine Seele den Herrn, o Herr, mein Gott, wie überaus prachtvoll ist

die Offenbarung deiner Herrlichkeit." Hatte er geschaut, wie der Ewige in seiner Herrlichkeit frei und unabhängig thront „keines Gutes bedürftig" quoniam bonorum meorum non eges, wohl aber „aller Fülle voll?" Hatte er geschaut, wie es in seinem Ratschlusse von Ewigkeit her lag, zu einem Zeitpunkte, den er allein zu bestimmen hatte, „die Schätze seiner Güte zu offenbaren", „in seiner Weisheit die Himmel zu gründen" und „die Erde zum Schemel seiner Füße scabellum pedum suorum zu machen?" Hatte er geschaut, wie „er furchtbar ist in seinen Ratschlüssen terribilis in consiliis und wie er allein die unbeugsame Kraft hat, die vernünftige Kreatur und vermittelst derselben auch die vernunftlose Schöpfung zu sich als zum letzten Zweck und Ende zu führen?" Wurde ihm vielleicht enthüllt, die wundervolle „Harmonie der Sphären", „der Zusammenhang der Himmel", concentus coeli; — jene großartigen Gesetze, hatte er sie in ihrem Grunde geschaut, welche Himmel und Erde, Geist und Stoff, den Staub am Boden und die glänzenden Leuchten am Firmamente gleichmäßig durchdringen und jegliches Ding „nach seiner Art" teilnehmen lassen an dem einen und einzigen Gute!

Tief war der Sänger jedenfalls ergriffen worden, daß er sogleich fortfährt: „Wie ein Kleid hast du angezogen Preis und Pracht; in Licht bist du eingehüllt wie in einen Mantel" und damit in großartigen Zügen die unumschränkte Freiheit Gottes in der Weltengründung darlegt. Wie der Herrscher ein Kleid anlegt, mit so geringer Mühe hat Gott gleichsam das Gewand der Geschöpfe umgethan. Unter den Hunderten von Gewändern, die in der königlichen Kleiderkammer liegen, nimmt der Machthaber dasjenige, welches ihm gerade nach den Umständen gut scheint — und niemand fragt ihn: Warum hast du dieses gewählt? Immer aber dient das Kleid notwendig zur Bekanntmachung des inneren Herrscher-Glanzes. Ist es kostbar, reich mit Perlen und Diamanten geschmückt, wie in Gold und Silber eingetaucht, so erzählt es von dem großen Reichtume und der Voll-Gewalt im Herrscher; — ist es

armselig oder vielleicht gar aus Lumpen zusammengesetzt, so verkündet es seine unbegrenzte Güte und Herablassung, in welcher er den Armen und Verlassenen besuchen will, ohne ihn zu erschrecken. So kann die Schöpfung bald das eine bald das andere verkünden, immer aber dient sie zur Offenbarung der „Reichtümer der Herrlichkeit" des himmlischen Königs und da diese Herrlichkeit in ihm nur Liebe ist, „macht sie bekannt die Reichtümer seiner Gnade und seiner Güte."

Der Psalmist geht nun in die einzelnen Teile des Geschaffenen ein. „Licht ist sein Mantel." Thomas nannte das Licht die „allgemein bestimmende und in keiner Beziehung leidende Kraft im Bereiche des Stofflichen" formalissimum in creaturis, nullum habens oppositum. Es gleicht dem Mantel unter den Kleidern, der alles übrige bedeckt und für gewöhnlich das erste und ausdrucksvollste Zeichen der Würde ist.

„Wie ein Fell spannst du das Firmament aus und Wasser trägt es über sich." Es zeigt sich bei diesen überraschenden Figuren, wie Thomas aus der Schrift gelernt hat. In seinen erhabensten Spekulationen finden sich immer jene treffenden Beispiele aus dem niedrigsten stofflichen Sein, die so unübertrefflich das an sich Unsichtbare dem Verstande zugänglich machen. Er gleicht darin der Redeweise des Psalmisten. Über eine vom Meister beliebte Form wird das Fell gezogen; es bedeckt und umhüllt alsbald sowohl diese Form, als es sich auch der damit verbundenen Figur ganz und gar anbequemt. So etwa hat der Herr die unsichtbaren Kräfte, die da oben walten und die bildenden Formen für den niedrigen, irdischen Stoff sind, mit dem Firmamente wie mit einem kristallhellen Spiegel umzogen und nur kleine Pünktchen leuchten von der dahinter wirkenden unerschütterlichen Herrlichkeit der Naturkraft durch. Aus ihren Wirkungen auf Erden sollen sie erkannt werden, nicht vermittelst ihrer eigenen Substanz. Gerade so groß erscheinen diese Pünktchen, daß sie verraten, wie richtig der Psalmist die Gesamtheit dieser hervorragendsten Naturkräfte mit dem allgemeinen Namen „Wasser" bezeichnet.

Wasser ist ja, abgesehen von allem anderen, das allgemeinste und zu weiterer Bestimmung am tauglichsten erscheinende Element; es wird in der Pflanze Pflanze, im Tier Tier, im Steine Stein: omne semen est humidum sagte oben Augustin. Jene Naturkräfte aber, die durch das Licht der stofflichen Welt vermittelt werden, sie sind die allgemein im Stoff bestimmenden Kräfte — universales nennt sie Thomas quoad materiam —; von ihnen kommen die allgemeinen Seinsformen der Dinge im irdischen Stoffe, wie dies auch ihr Träger, die Substanz der Gestirne zeigt und erst auf Grund dieser vorhandenen allgemeinen Seinsformen können die irdisch-stofflichen Kräfte, die doch immer schon einen bestimmten Gegenstand für ihr Einwirken voraussetzen, den Stoff weiter zu mehr abgegrenzten Seinsformen bestimmen. Die leidenden, bestimmbaren „Wasser", der allgemeine Stoff, ist unten; die bestimmenden „Wasser" sind oben oder wie Thomas kurz sich ausdrückt: „Die irdisch-stofflichen Dinge sind nach ihren wirkenden, selber wieder ihrerseits stofflichen ersten und allgemeinen Ursachen secundum causas suas oben. Es sind die nämlichen, von denen der Psalmist in einem anderen seiner gottbegeisterten Lieder sagt: „Et aquae omnes, quae super coelos sunt, laudent nomen Domini."

Jetzt können die Wolken aufsteigen oder wie der Psalmist malerisch, aber nichtsdestoweniger mit kraftvoller Wahrheit sagt: „Die Wolken machst du zu Trägern deines Aufsteigens und wandelst auf den Fittichen der Winde." Der Herr selbst wirkt es als grundlegende erste Ursache, die da überall und in Allem Sein und Thätigkeit hervorbringt, daß der irdische Stoff seinen Boten, den Dunst, hinaufsendet, um von oben, seiner Heimat, auch jene Kraft zu erhalten, vermittelst deren er in selbsteigener Thätigkeit zu wachsen und sich zu entwickeln vermag: den Regen nämlich, der fruchtbringend herniedersteigt. Das Leichteste, was von Oben kommt, hat seine festbestimmte Richtung, möchte es auch nur das wehende Lüftchen sein; „es weht wo er will" und wie er, der gewaltige Herr, es be-

stimmt; — das Gewaltigste hat ebenso sein Maß und seine Grenze: „Sturm und Ungewitter", „der flammende Blitz" erfüllen des Herrn Gesetz mit genau so großer Sicherheit, wie die Riesensterne, die am Firmamente ihre Bahn wandeln.

„Auf festen Grund hast du gebaut die Erde; unstörbar ruht sie in ihrer Festigkeit." Schnell steigt der königliche Sänger von den lichten Höhen hernieder zum dunklen Stoff der Erde, aber nicht so schnell, wie das alles geworden ist: „Der da in Ewigkeit lebt, hat alles zugleich geschaffen." Wo ihrer Natur nach beschränkte stofflich-wirkende Kräfte sind, da muß auch irgend etwas da sein, was ihre Wirksamkeit aufnimmt. Auf das Nichts kann nur der Allseiende, welcher seinem Wesen nach allein wirkliches Sein ist, einwirken. Was wirken nun zuvörderst und zunächst alle Kräfte da oben? Das Endergebnis ihrer harmonischen Thätigkeit ist das Licht. Sie können nur wirken vermittelst des Lichtes. Das Licht aber kann gar nicht existieren ohne den Gegenstand, von dem es widerstrahlt und auf den es einwirkt; denn es ist wesentlich ein „wirksamer Zustand" qualitas activa. Trennen und verbinden muß es durch den Anstoß zu örtlicher Bewegung: entweder, um ein- nnd dieselbe Substanz in ihren Zuständen und Eigenschaften zu ändern oder um das Vergehen der einen und das Entstehen der anderen herbeizuführen. Dazu muß aber irdischer Stoff vorhanden sein, der im Ocean der Welten allein substantielles Werden tragen kann und auf den also die ungezählten Himmelsköper mit den ihnen verbundenen Kräften in ihrer unendlichen Verschiedenheit und in festester Harmonie durch Vermittelung ihres Lichtes bestimmend wirken. Mit derselben unerschütterlichen Macht, mit der Gott die Himmel gefestigt hat, hat er auch den Gegenstand von deren Thätigkeit, den unbestimmten, allgemeinen irdischen Stoff, die materia prima, im nämlichen Augenblicke geschaffen; er der Ewige, dessen wirkende, allumfassende Kraft ebenso mühelos die unberechenbaren Welten am Firmamente in ihren Bahnen erhält, als er denselben den leichten Stoff der Erde entgegenwirft.

Leicht ist er dieser Stoff: „ein Blatt, das der Wind forttreibt.“ „Staub, den der Sturm ohne Form und Figur vor sich herjagt,“ „Gras, welches heute frisch emporgrünt und morgen ins Feuer geworfen wird;“ aber unter seines Schöpfers Hand wird er fest, so fest, daß die Himmel auf ihn die Spuren ihrer Wirksamkeit einzeichnen können, und daß, wird er zerrüttet, auch die Himmel erzittern virtutes coelorum commovebuntur.

Verliert etwa unter der Einwirkung der schöpferischen, formenden Macht der irdische Stoff seine Natur? Durchaus nicht; vielmehr wird dieselbe, nämlich das unergründliche Bedürfnis, der nimmersatte Mangel, unter jeglicher Form erst recht offenbar: „Der Abgrund, der ihn rings umkleidet,“ erscheint da erst mehr und mehr in seiner Unergründlichkeit. Die Natur des Stoffes ist reines, bloßes Vermögen; und mag ihm gegeben werden, was da wolle, er seufzt nach anderem, will neue Formen, erhöhtes Sein und ruht nicht eher, bis er die innigste Verbindung mit der unendlichen Fülle erlangt. Kann er diese fordern? Nein, bloß aus seiner Tiefe heraus kann er nach des Höchsten Güte rufen und diese Tiefe thut sich erst recht kund, wenn er vermittelst der natürlichem Substanz in die Vernunft tritt. Bevor der Stoff in dieselbe einzutreten vermag, muß er alles, was er an wirklichem, thatsächlichem Sein etwa besessen, ablegen und nur mit „dem Kleide des Abgrundes“ angethan, darf er da erscheinen. Die bloße Substanz allein mit ihrem Vermögen, den Stoff nach einer bestimmten Richtung hin zu durchdringen und zu beherrschen, wird erkennende Idee in der reinen Vernunft mit Verleugnung alles einzelnen wirklichen Seins; und erst wenn sie so ihr eigenes Nichts anzuerkennen vermag, wird auf Grund ihrer Einheit mit dem Vermögen der Vernunft das wirkliche thatsächliche Erkennen möglich, zu dem dann der ganze Mensch mit allen seinen Fähigkeiten mitwirkt. Im geistigen Erkennen erscheint der Stoff vor der Vernunft thatsächlich so, wie er vor der wirkenden Macht Gottes ist, als reines Vermögen,

das da nichts fordern, aber alles annehmen kann und dessen subjektives wirkliches Sein, soweit es thatsächliche Wirklichkeit hat, nur der Offenbarung dieses so gestalteten Vermögens dient. „Angethan mit dem rings ihn umhüllenden Gewande des Abgrundes" steht der irdische Stoff vor Gott und vor dem denkenden Geiste; die befruchtenden Wasser kann er nach der ihm verliehenen Natur wohl aufnehmen, aber er ist unfähig, sie aus eigenen Kräften herabzuleiten. „Die Wasser stehen hoch über den Höhen."

Die Allmacht, welche die Himmel gegründet und die Natur der Erde gefestiget, muß auch Himmel und Erde zu gemeinschaftlicher harmonischer Thätigkeit verbinden. Der Himmel konnte sich keine Erde und die Erde sich keinen Himmel machen; Erde und Himmel können auch nicht aus sich allein in Verbindung treten. Es bedarf noch einmal des Willens ihres Herrn. „Da steigen auf die Berge und senken sich hinab die Felder und jegliches Ding nimmt den Ort ein, den du, o Gott, bestimmt." Die Kräfte der Himmel sind allgemein, sagte oben Thomas, sie sind also von ihrer Natur weder an diese noch an jene Form des Stoffes gebunden; — ebenso ist seiner eigensten Natur nach der Stoff allgemeines Bedürfnis; er hat von sich aus nichts, um mehr diese Einwirkung zu wünschen als jene, oder die allgemeine Einwirkung mehr nach der einen Seite als nach der anderen zu lenken. Danach muß, um das einzelne bestimmte Sein und danach ein gewisses Wirken zu ermöglichen, die Hand des Schöpfers auch die Anwendung der Kräfte d. h. ihre Richtung auf das Einzelne leiten; applicare nennt dies der Engel der Schule. So erst ist ein bestimmtes, substantielles Sein als innerer Seinsgrund und Richtschnur für die einzelne Thätigkeit erreichbar: esse substantiale est a prima causa, lauten die bereits angeführten Worte des heiligen Lehrers.

Der Psalmist aber drückt dies so aus: „Die Grenzen ziehst du selbst, sie werden dieselben nicht überschreiten; nicht wieder werden Wasser die ganze Erde umhüllen;" alle Dinge folgen

notwendig der Grenze, die ihnen das eigene innere Wesen setzt, denn nur kraft dieses Wesens haben sie das Sein. Nun kann das einzelne Ding nach seiner Art die Einwirkung der geschöpflichen Kräfte aufnehmen, teilnehmen kann es an den in der Natur niedergelegten Gesetzen. Auch eine eigene Wirksamkeit kann es nun entfalten, je nach dem es das Sein hat; denn dieses Sein ist sein, es ist sein eigen, kommt es doch von dem, der es zu eigen geben kann, dem alles Sein notwendig gehört, der alles Sein dem Wesen nach ursprünglich ist. Das Feuer macht die Wärme der Stube zu eigen, weil sein Wesen die Wärme; Gott giebt Sein zu eigen, weil sein Wesen Sein ist.

Daß der Psalmist also jetzt die Quellen entspringen, die Ströme fließen lasse; daß die Tiere des Feldes und die Ungetüme des Waldes sich daran laben; daß die Vögel des Himmels ihr Nest bauen auf den Bäumen, die das Wasser nährt; daß der Regen strömt und der fruchtbare Boden Brot zur Sättigung, Wein zur Erquickung, Öl als Heilmittel hervorbringe, während die Sonne da oben in stolzer Regelmäßigkeit auf- und niedergeht; daß die ganze Schöpfung mit ihren mannigfaltigsten Seinsarten, mit ihrer Beständigkeit im Wechsel, mit all der ihr angeborenen Pracht und Herrlichkeit ihrem Schöpfer Preis und Lob darbringen. — Auch „der Drache" wird nicht vergessen, „den Gott geformt, um seiner zu spotten." Selbst die offenbare Ohnmacht der Natur, infolge deren sie manchmal ihrer beabsichtigten Wirkung ermangelt, selbst der Zufall muß Gott preisen, denn aus dem Bereiche der ersten Ursache kann nichts sich entfernen; und (Thomas oben) was für die niedrigeren Ursachen Zufälligkeit ist, das ist für Gott nur Grund, um der aus dem Nichts ererbten Schwäche seiner Geschöpfe zu spotten; er leitet den Zufall nur zu größerer Offenbarung seiner alles durchdringenden Ursächlichkeit, in der er sich manches für sich allein vorbehalten hat.

Selbst die Bosheit des freien Willens, die Sünde, dient als unfreiwilliger Schemel seiner Füße. Er hat die freie

Natur erschaffen; er hat vorausgesehen, daß sie fallen werde, und auf die Frucht der Sünde, den Tod, hat er die Erneuerung der Erde, die Verherrlichung aller Natur, ihre schließliche Vollendung gegründet. „Wendest du dein Antlitz ab, so zerfallen sie, und leblos kehren sie zum Staube zurück. Du sendest deinen Geist und siehe! es ersteht eine neue Schöpfung; das Antlitz der Erde erneuerst du."

Doch halt! Der Psalmist führt weiter, als es die Aufgabe dieser Abhandlung mit sich bringt. Nur noch ein Wort! Es ist am Beginne des Psalmen gesagt worden, daß in höherer übernatürlicher Erleuchtung, in heiliger Vision derselbe geschrieben worden sei. Die letzten Worte sind der Beweis: „Verschwinden sollen die Sünder und weichen die Bosheit." Hat denn die Erkenntnis, welche die einfache Natur vermittelt, irgend eine Kraft, um die Seele Gott zu nähern, in ihr die Spuren der Sünde und Bosheit zu vernichten und dauerhafte Früchte für die Ewigkeit zu zeitigen? Nein. „Ein Quell wohl entfloß der Erde, und benetzte die gesamte Oberfläche der Erde." Aber deshalb fällt noch kein Regen. Feucht wurde die Erde durch diesen Quell; möglich war es ihr, unter der Voraussetzung, daß der Regen fällt, Früchte hervorzubringen. Hungern, dursten durfte sie nach dem Regen; aber um Früchte zu bringen, dazu hatte sie keine Kraft. Sie mußte noch ganz anders durchfeuchtet werden; dies aber konnte nur der Regen bewirken, welcher nicht in ihrer Gewalt stand. Praevolat intellectus, sequitur nullus aut tardus affectus, klagt Augustin. Schau so klar du willst in den Schranken deiner natürlichen Vernunft die Größe der ersten Ursache, ihre allgewaltige Kraft und ihre immerwährende stets sich gleichbleibende Dauer; eine solche Kenntnis kann höchstens ein natürliches Hindernis der wahrhaften Fruchtbarkeit des Geistes fortnehmen, aber dich thatsächlich Gott nähern, kann sie nicht. Dazu gehört die von der göttlichen Liebe in das Herz strömende Gnade. Die kleinste Gnade kann dann mehr als aller Apparat menschlich-vernünftiger Wissenschaft. Deshalb mußte der Psalmist von oben er-

leuchtet sein durch die Gnade, daß diese seine hohe Erleuchtung mit der praktischen Folge schließen konnte: deficiant peccatores a terra et iniqui ita ut non sint. Die wahrhaft aus der Natur geschöpfte Wissenschaft Gottes schließt nicht so; wohl aber läßt sie das Thor der Schöpfung weit offen; als Möglichkeit zeigt sie alles Geschaffene vor Gott; was geschehen wird, darüber hüllt sie sich in Schweigen. Quis sapiens et custodiet haec et intelligit misericordias Domini?

Doch nun soll das Preislied des königlichen Sängers selber den Schluß machen: Möge der Klang seiner Harfe weithin tönen:

Hoch preiset Gott, mein Herr, dich meine Seele,
Wie hehr und groß ist deine Herrlichkeit.
Mit Preis und Pracht bist du, mein Gott, umkleidet,
Das Licht umhüllet dich wie ein Gewand.
Gleich einem Tuch, so spannst du aus den Himmel
Und heil'ge Wasser strömen drüber hin,
Auf dein Geheiß hoch steigen auf die Wolken,
Du wandelst auf des Windes Fittichen.
Der Windsbraut Heulen, Sturm sind deine Boten,
Des Feuers Flammen Diener deines Worts.
Auf festen Grund hast du gebaut die Erde
Durch alle Zeit unbeugsam steht sie da.
Ringsum verhüllt sie wie ein Kleid der Abgrund
Und Wasser stehen über ihren Höh'n.
Du willst es, Herr! und sieh' da wie sie fliehen
Dein Donner hallt und es erschreckt sie Furcht.
Die Berge heben sich, die Felder sinken,
Der Ort erscheint, den du für sie bestimmt.
Die Grenzen steckst du selbst, wer wird sie stören,
Nie mehr bedeckt die Erde Wasserflut.
Lebend'ge Quellen öffnest du den Thälern,
Die Berge teilt der Ströme Majestät.
Sich laben werden nun des Feldes Tiere,
Voll Durst die Eber warten auf die Nacht.

Des Himmels Vögel nisten auf den Bäumen,
Aus Felsenmauern singen sie dir Lob.
Der Regen strömt, die Berge werden fruchtbar,
Die Erde satt von ihrer Arbeit Frucht.
Das Lasttier graset munter auf den Wiesen,
Und frisches Kraut wächst zu des Menschen Dienst.
Nahrhaftes Brot giebst du uns aus der Erde,
Zu unsres Herzens Freude hellen Wein.
Des Menschen Antlitz strahlt in reinem Frieden,
Das Brot leiht seinem Herzen Mut und Kraft.
Weit breiten aus die Bäume ihre Äste,
Des Liban's Cedern, welche du gepflanzt,
Der Vögel Heim; der Berg ernährt die Hirsche,
Der harte Felsen trägt des Adlers Horst.
Den Mond hat er gemacht, das Maß der Zeiten,
Die Sonne zaudert nicht in ihrer Bahn.
Sie sinkt hinunter, Nacht ist es geworden,
Des Waldes Tiere brechen brüllend auf.
Es raubt der Löwe; seine Jungen klagen,
Denn ihre Speise wollen sie von Gott.
Die Sonn' erscheint; sie rotten sich zusammen,
In ihren Höhlen strecken sie sich hin.
Nun kommt der Mensch und geht an seine Arbeit
Und bis zum Abend wirkt er munter fort.
In Wahrheit! Herrlich, Herr, sind deine Werke,
Das All' erstrahlt in deiner Weisheit Glanz.
Schau' da das Meer unfaßbar, unermeßlich,
Zahlloses Leben füllt es jubelnd an:
Ganz kleine Fischlein, große Ungetüme,
Des Menschen Schöpfung, das beladene Schiff;
Der ungeheu're Hai, den du gebildet,
Du spottest seiner Ungelenkigkeit.
Und alles schreiet zu dir laut um Speise,
Erwartet Segen nur von deiner Hand.
Dein Antlitz wende ab und sie zerfallen

Des Lebens bar zum Staub zurückgekehrt.
Entsende deinen Geist, geschaffen sind sie,
Der Erde Angesicht hast du erneut.
Dir, Herr, sei Lob gebracht zu allen Zeiten
An deinen Werken freue dich, o Gott.
Die Erde blickst du an, sie bebt und zittert,
Rühr' an die Berge, Feuer steigt empor.
So lang' ich lebe, Gott, will ich dir singen,
Und preisen meinen Gott, so lang' ich bin.
Nimm an, o Herr, mein Lied mit Wohlgefallen,
Freud' und Entzücken find' ich nur in dir.
Die Bosheit soll verschwinden! Sünder fliehe!
Hochpreise meine Seele Gott den Herrn.

„In laudem gloriae gratiae Ipsius", in honorem Beatissimae Matris Dei et dilectissimi Doctoris Angelici.

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

A. Gratry,

Studien. I. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß Gottes.**

Nach der fünften Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. Mit einer Beigabe: Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit von demselben Verfasser. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. II. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß des Menschen in seiner Denkthätigkeit.**

Nach der dritten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

Studien. III. Folge. 2 Bände.

Auch u. d. Titel: **Ueber die Erkenntniß der Seele.**

Nach der zweiten Originalauflage mit Genehmigung des Verfassers in's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinigung mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2 Bde. gr. 8. 8 M. 55 Pf.

„Die rasche Verbreitung der Gratry'schen Werke in Frankreich spricht für deren Vorzüglichkeit, noch mehr aber der höchst bedeutsame Umstand, daß sie bald nach ihrem ersten Erscheinen von der Academie zu Paris auf Antrag Guizot's gekrönt wurden. Auch der heilige Vater hat dem Verfasser in einem Schreiben vom 10. Juni 1854 seine Anerkennung gezollt, und der Bischof von Nismes in einem Pastoralschreiben an den Klerus die „Abhandlung Gratry's von der Erkenntniß Gottes ein wahres Prachtstück von Weisheit, Gelehrsamkeit, Beweiskraft und selbst „Poesie" genannt. Es begreift sich, daß ein Werk, welches in Frankreich mit einem wahren Jubel aufgenommen wurde, auch in Deutschland nicht unbekannt bleiben konnte; und um es hier einem möglichst großem Publikum zugänglich zu machen, hat Hr. Prof. Pfahler, unterstützt von ein Paar Freunden, sich der Mühe einer Uebersetzung in's Deutsche unterzogen. Dieselbe ist mit großem Fleiße und rühmenswerther Genauigkeit angefertigt, dem Genius der deutschen Sprache ist möglichst Rechnung getragen, weßhalb das Buch sich leicht und angenehm liest." Histor. polit. Bl. 43.).

„Es dürfte auch am Platze sein, ein Werk zur Anzeige zu bringen, von welchem das Vorwort zur deutschen Ausgabe sagt, daß es „in ehester Bälde ein Gemeingut der Welt, namentlich der katholischen Welt zu werden verdiene." Wirklich ist dasselbe vom heiligen Stuhle approbirt, von fast allen Bischöfen Frankreichs empfohlen, ja beglückwünscht, überdieß innerhalb fünf Jahren in Frankreich in mehr als zwanzigtausend Exemplaren verbreitet und bereits auch einer demnächst erscheinenden englischen und italienischen Uebersetzung für würdig erachtet worden." Pred u. Kat. IX, 5.

Noch möge die Thatsache angeführt werden, daß von Gratry's Schriften in Frankreich innerhalb nicht ganz fünf Jahre **20,000** Exemplare abgesetzt und bereits auch eine englische und italienische Uebersetzung unter der Presse sind.

Schriften von und über den heil. Thomas v. Aquin.

Thomas v. Aquin, der Engel der Schule. Betrachtungen über drei Wege des geistlichen Lebens. Nach der Zusammenstellung des P. Massoulié bearb. von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 1 M.

— — des h., Gebet des Herrn und der englische Gruß. Aus dem Latein. übers. v. W. Reithmeier. 8. 50 Pf.

— — das apostolische Glaubensbekenntniß, das **Vater Unser** und **Ave Maria** erklärt. Nach dem latein. Originale neu bearbeitet. Min.-Ausg. 75 Pf.

— — Himmelsleiter, oder Uebung der vorzüglichsten Tugenden. Bearbeitet und herausgegeben von D. Mettenleiter. Min.-Ausg. 50 Pf.

— — Predigten auf das ganze Kirchenjahr. Aus dem Latein. übers. von J. N. Dischinger. gr. 8. 4 M. 50 Pf.

Thomae Aquinatis expositio symboli apostolorum scil. **Credo** in deum, orationis dominicae vid. **Pater noster** et salutationis angelicae scil. **Ave Maria.** Min.-Ausg. 75 Pf.

— — opuscula selecta. Ed. nova. 2 vol. 12. 4 M.

Gloßner, Dr. M., Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des **heiligen Thomas.** Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. 2 Bde. 8. 10 M. 80 Pf.

Werner, Prof. Dr. K., der h. Thomas von Aquino. 1r Band: **Leben** und **Schriften** des h. **Thomas Aquinas.** gr. 8. 10 M. 80 Pf. 2r Band: **Die Lehre** des h. **Thomas Aquinas.** 9 M. 90 Pf. 3r Band: **Geschichte** des **Thomismus.** 10 M. 80 Pf.

---

nft, Gott
476

THE INSTITUTE OF MATHEMATICAL SCIENCES
IN CHARGE OF THE
TRUSTEES OF COLUMBIA.

476.